五蘊と阿賴耶識

神林隆淨

一　婆羅門哲學思想と佛教

佛教は婆羅門哲學の有我說に對抗して、無我說を極力主張することに成つてある。有我說に對して、佛陀が無我說を主張せられたのは、造物主としての大自在天の存在を否認するが爲めであつた。佛陀出世當時の婆羅門は、人類の吉凶禍福は、一に大自在天の意志に依るものであると爲し、大自在天の歡心を得て、世上の利益幸福を得やうと云ふ信仰が盛んに行はれ、自己の行爲の善惡が、幸不幸を將來するものであると云ふ道德的の思想は全く認められて無かつた。佛陀は此の點に注意し、各人の自由意志から發來する行爲のみが、人々の運命を左右する力を有して居るもので、我等各個人と直接何等の關係の無い大自在天が、人類の禍福を支配し得ると信ずるが如きは迷信であるとして、その迷信の撲滅に力を致されると同時に、善因は善果を招き、惡因は惡果を持ち來すものである意を力說せられた。この點から見て佛教は、その發祥の當初に於て、既に哲學的であり、道德的である。

有ゆる世の存在は皆因果關係の連續繼起の相に外ならないと、佛教では見做すのであるから、世に存在する一事一物も、常住不變の實體は無いことに成る。隨て造物主としての大自在天が存在しないと同樣に、現に人々が目擊して居るものも、亦復因果關係の連續繼起、若しくは因緣所生の相に外ならないと見做すことになる。世の

有ゆる存在物は、現に實存して居るが如くに觀取されても、實は刻一刻に流動し變化して居るのであつて、一刻一刹那たりとも、同一狀態に滯留する何物もないのであるから、我々人類の內に個我の實體ありと見られて居つた婆羅門哲學の思想も、此の萬物は因緣所生の相であると云ふ原理に照す時、自ら消散しなければならなくなる。卽ち佛敎は他我としての大自在天を否認すると同時に、個人我をも悉く否認するに至つた。佛敎では個人我を分析して色(Rūpa)・受(Vedana)・想(Saññāṇa)・行(Saṅkhāra)・織(Viññāṇa)の五つの要素の因緣聚集の體であると見做し、之を五蘊若しくは五取蘊(Pañcopādānakkhandhā)又は五陰若しくは五取陰と呼んで居る。蘊は聚集の意に解されて居るから、色蘊とは有ゆる色の集りを意味し、識蘊とは識の集合體を指すのである。

かく個我を五蘊として考ふる時に、其所に何等眞實常住の實體、卽ち我と見做す可き何者も無いことに成る。斯くして婆羅門哲學の實我存在の見解を改更することが出來、佛陀新發見の無我の敎義は樹立することに成つた。併し其れと同時に、因果應報、酬因感果の說明に窮することに成つて來た。何んとなれば個我の中に永續す可き存在がなく、時々刻々に五蘊の各要素は變化し流動するものとすれば、その五蘊を體とする一個人の行爲に對して、何物が善惡禍福の結果を酬報せられるのであるか、一個人に就て見れば、其の一個人を形成する各要素、卽ち五蘊は時々刻々に變化し流動して居るから、昨日の一個人と今日の其の人とは、外見上は同一人の如くに見えても、實は全く異る人柄と成つて居ることに成る。因果應報とは、或る一人の爲したる行爲が善であるならば、その結果として善き報酬が、同一の人に歸することで無くてはならない。然るに善行爲を爲した者と、その善き報を受くる者とが異る場合には、因果應報の原理は無意義と成て來る。是に於てか無我の敎義を樹てながらも、

道德的の原理としての因果應報の理を說く場合に少なからず、不都合が感じられ、是に於て佛敎では、世俗の說だとは言つて言るが、而も假我を承認しなければ成らなくなつて來た。此の假我と目さる可きものが卽ち阿賴耶識である。阿賴耶識は外面は單一の存在の如く見えて居つても、其の實は種々雜多の要素の聯續繼起の流動體に過ぎないことに見做されて居るから、婆羅門哲學の常住不變の實我とは、自ら其の本質を異にして居る。佛敎では五蘊を世間の人は實我と見做して居ると說き、又實我の見解に執着して居るものに、正しき見解を與ふるが爲めに、阿賴耶識を說くのであるなぞと楞伽經にも說いてあるが、其は單に世間の見解に對してだけでなく、因果應報・酬因感果の理を說き、生死輪廻の說を樹てて居る關係上、よし假我であるとしても、我に近似した存在を認容せずには居られないのである。かかる必要から、一旦は世人の認めて居る實我を五蘊に分解して、實我の見解を擊退した佛敎が、假我としての阿賴耶識の存在を、却て力說しなければならない狀態に導かれて來た。

佛敎哲學は、恰も婆羅門哲學を根本的に破壞し去つたかの如き觀が有るが、仔細に研討し來る時、佛敎は婆羅門敎の反對者ではなく、寧ろ婆羅門敎義の展開者とも目す可きもので、婆羅門の哲學思想は佛敎に於て充分に發達し、見事なる成果を收めて居ると考らる可き點が決して少くは無い。この點から見て、佛敎は婆羅門哲學の一段進步したものであると見る可きである。かのブリハツド・アーラヌヤーカ・ウパニシヤツド(一、六、一)の謂ゆる名・色・業(Nāmarūpakarma)說の如きは原始佛敎に於て、十二因緣並に業感緣起の敎義として、大に發展し完成せられてある。又ヌリシンハ・ターパニーヤ・ウパニシヤド(七、三)の有・知・喜(Sacidānanda)說は、大乘佛敎に於て、初地歡喜地の菩薩が、諸法の如實相(有)を證知して、歡喜踊雀する境界として、極て完全なる發達を遂げて居ると

認めることが出來る。之れに依て考ふるに、婆羅門教に於ては發芽したままで、未だ充分發達し得ない思想が、佛教に入り來つて、完全に成長し、發生當時の目的を立派に遂行し得て居るものは、決して一二の思想に止まらない。現に今問題として居る阿賴耶（Ālaya）の如きも、マイトラーヤナ・ウパニシャド（六、二七）で、既に使用されてある語である。其は倶舍（Kośa 庫藏）としての心臟の空處にして、我の止住する最勝の所依を意味することに成つてある。心臟の空處を心の所依、卽ち阿賴耶であると見做して居ることは、佛教の通義と成つて居る。併し阿賴耶は原始佛教に於ては、所依の意味には用ひられずに、愛の義若しくは執藏の義として使用されて居た。その後無著・世親が解深密經並に瑜伽論等に依り、十地經に明されてある三界唯心の思想を高調して、唯識の教義を樹立するや、阿賴耶は、佛教の教義上、極て重大なる意義を有することと成り、一大發展を成し遂げらるに至つた。

かく見來る時に、婆羅門思想が、佛教の教義の上に、如何に重大なる影響を及ぼして居るか、又佛教に依りて婆羅門思想が、如何に發達し、完全なる成果を收めて居るかに、一驚を喫せざるを得ざるものがある。之に依て考ふるに、佛教は婆羅門教の說を陽に破壞し去る態度を示して居るが、實は其等の思想を自己の中に取り入れて、新しい生氣を吹き込み、完全に育成したものと見做す可きである。隨て佛教は印度の正統思想の大系の上から見て、傍系のものでは無く、寧ろ正統思想が一段と進步して、面目を改更したものであると見做す可きである。

二　五　蘊

業感緣起說は、佛教の根本原理であらねばならないが、この說を徹底する爲めには、少くも假我の存在を認めなくては、此の說を成立たせることが出來ない。假我とは婆羅門哲學の眞我說に對抗した語であつて、眞に實在

するものでは無いが、假りに實在の相を呈して居る存在を指すのである。

大乘佛教では、法身を大我の身、若しくは無我の大我なぞと稱して居る。又凡夫は常・樂・我・淨ならざるものを常・樂・我・淨と見做して居るから、顚倒妄想の見解を懷くものと呼ぶのである。而して此の常・樂・我・淨は法身の四德であると見られて居るから、法身佛を眞我と見て居ることは、これ亦佛教の通義である。此の眞我に對して、有爲無常の凡夫身の實相を假我と稱する。凡夫身は有漏雜染の身であると云ふ所から、有漏身と名けられ、佛・菩薩の身を無漏身と呼ぶ。五蘊とは有ゆる存在物を分析しての表號ではあるが、五蘊假和合の身なぞと稱して居る場合は、我等の凡夫身、卽ち有漏身を指して居る。佛在世當時の阿羅漢の聖者の身は、五蘊假和合の身ではあるが、その五蘊には未來受生の業力を具へて居ないから、有漏身ではなく、無漏身で無くてはならない。我々凡夫身には未來受生の煩惱業が常に附隨して居るから、有漏の五蘊から成り立つて居る。隨て五蘊には有漏と無漏との別あることを許さなくてはならない。單に五蘊と言ふ場合は、有漏か無漏かが明かで無いが、五取蘊と呼ぶ場合は、有漏の五蘊を指して居る、取（Upādāna）とは煩惱妄執の意に解されて居るからである。

原始佛教に於て、五蘊說が重に說かれ、般若經も此の思想を繼承して居るが、實大乘の諸經典に於ては、五蘊の語は殆んど全く使用されなく成つて居る。五蘊の思想は、一存在を分析して得た名稱である。一個の存在物は、之を分析すれば、五の要素と見做すことが出來ると云ふ場合と、五の要素から凡ての存在物が成立すると云ふ場合とは、自ら說明の態度が異る。一個の存在物は之を分析すれば、五の要素と見做すことが出來ると云ふ場合は、かく分析し得ると言ふだけで、其れ以上何ものをも意味して居るのでは無い。然るに第二の場合の如くに、有ゆる存

在物は、五個の要素から成立すると言ふ場合は、その成立の理由を明にしなければならない。五個の要素が和合する場合に、和合の條件を明にする必要がある。卽ち五個の中の何れの要素が主動と成つて、他の四要素を引寄せるのであるか、五要素の外に或る一種の力が働いて、五の要素を和合させるのであるか、此の點を充分に說明しなければ、五蘊說は成立しないことに成る。然るに思想發達の順序としては、先づ第一の場合の五蘊說が發生し、其の後に至つて、第二の場合の五蘊說が起りかけて來たのであらう。五蘊說も此の第二の說に進んで來た時に、無色界には色が無いから、色・受・想・行・識の五要素の一の色蘊は、無色界には無くても宜いものである。又無想定・無心定等の定に入る時には、想蘊も受蘊も無くなるのであるから、此等のものは必要でないが、而も尙ほ生死界を輪廻する主體は無くなつて居ないのである。卽ち五蘊の二三の要素が缺けても、輪廻の主體は依然として存在して居るから、五蘊は輪廻の主體を指す用を爲すに足らないことが明かに成つて來た。是に至つて五蘊は輪廻の主體と見做すには不充分であると云ふことに氣付き、茲に五蘊の缺陷を補ふ爲に、無著の攝大乘論に依れば、如來出世四種功德經に聲聞乘敎に於て、彼の大衆部には、根本識を立て、化地部には、窮生死蘊を立てて居るが、又此等は暗に阿賴耶識を指して居るに外ならないと說かれてある。（眞諦譯、卷上、正藏三一、一一四、c）又成唯識論第三には上座部の分別論者は、有分識を樹てて居ることが示されてある。（正藏、三一、一五、a）〔世親の大乘大蘊論に、依此識、赤銅鎭部經中、建立有分識名（正藏、三一、七八五、a）とあるから、說一切有部の分別論者とは、同部を指すのであらう。〕此の根本識も窮生死蘊も有分識も、俱に五蘊說の缺陷を補ふ爲めに、案出された假定說に外ならない。かくの如き經過を通つて、茲に無著菩薩の阿賴耶緣起說が誘ひ出されて來ることに成つた。

三　阿賴耶識

阿賴耶識緣起の思想を最も最初に明にしたものは、無著の攝大乘論を第一位に推す可きであらう。無著は阿賴耶の語を何經から取り入れて居るのであるかと云へば、增壹阿含經に於て、愛阿賴耶・樂阿賴耶・欣阿賴耶・烹阿賴耶が明されてあることが、玄奘譯の同論上卷(正藏、三一、一三四、a)に明してある。而して此の文は佛陀扇多譯と眞諦譯との二本には缺けて居る。又現存の漢譯增壹阿含經にも、此の意味の文は見當たらない。巴利文のアングッタラ・ニカーヤ、一一八、ブハヤヴッガ (Bhayavagga) (Part. II. p. 131) には烹阿賴耶 (Ālayaraṇā)、欣阿賴耶 (Ālayasammuditā)、樂阿賴耶 (Ālayasammulitā) の三名が見えてある。又マッヂマ・ニカーヤ、二六、Ariyapariyesanasuttam (p.107) に上記の三名が擧げられてあるだけである。前者の增壹阿含經の巴利文の方は、全然漢譯には無く、後者の中阿含經の方は、漢譯の晡利多品羅摩經(正藏、一、七七五、c)が、之れに相當して居るのであるが、今の阿賴耶の一節は缺けて居る。隋の闍那崛多譯の佛本行集經第三十五卷に但衆生輩、著阿羅那、(隋言所著處)、樂阿羅那、住阿羅那、烹樂著處、心多貪故、此處難見(正藏、三、八〇五、c)と說てある。次に婆沙論第百四十五卷に阿賴耶者、謂愛(正藏、二七、七四六c)とあり、俱舍論第十六に謂契經說、佛告大母、(中略)起親起愛、起阿賴耶、起尼延底、(Niyati)、起耽著不、(正藏、二九、八七、c)とあるが、光・寶の二記は、其の謂ゆる契經とは何經を指すか、更に說明を施して無い(光記第十六、正藏四一、二六〇、c)ことは遺憾である。

無著菩薩の造と言はれて居る攝大乘論三譯の中で、玄奘譯にだけ增壹阿含經に愛・樂・欣・烹の四種の阿賴耶が明かれてあると云ふは、不審である。尙ほ現存の巴利文に四種阿賴耶の適確の文が見當らないことは、第二の不審

である。又無著の師である彌勒菩薩の瑜伽師地論には第一卷(正藏、三〇、二七九、b　二八〇、b)第六十三卷(正藏、三〇、六五一、b)、第七十六(同、七一八、a)等に阿賴耶識の事が盛んに說かれて居るのに、その師事せる彌勒造の瑜伽論の文を引かずして、無著が元來說一切有部の出身である所から、殊に增一阿含經の文を引證しやうとしたのは、同經が說一切有部の聖典であると云ふことにも依ることと思はれる。

この阿賴耶と識とを結び付けて阿賴耶識と稱し、八識建立の端を開いたものは、正に瑜伽師地論であらう。同論の第六十三卷に、諸心の差別を五相に區別して說明してあるが、その中で第二の勝義の道理に依て差別を建て、一を阿賴耶識とし、二を轉識と爲し、阿賴耶識を所依體とし、轉識を能依と見做して居る。謂ゆる轉識とは、眼識乃至意識等の七種にして、譬へば水浪は暴流に依止するが如く、或は影像の明鏡に依止するが如くである。元より此等八識に、心・意・識の三義は具つて居るのであるが、而も其の中で義の勝れたるに約して名指す時には、阿賴耶識を心と名くる。心は集起を義としてあるが、阿賴耶識は、一切法の種子を集聚し發起する作用が勝れて居るからである。末那(Manas)を意と名く、意は思量の義である。末那は一切時に恒に我と我所と、及び我慢等とを執着し、思量する性質を帶して居るからである。眼識乃至意識は、外部の境界を了別するので、殊に認識の作用が勝れて居るから、識を配することに成つてある。(正藏、三〇、六五一、b)と述べてある。この心・意・識に關しては、雜阿含經第十二卷に彼心・意・識、日夜時尅、須臾不停、種々轉變、異生異滅(正藏、二、八二、a)と說てある。愚夫無聞の凡夫は、此等の心・意・識を妄執して、我若しくは我所と見做して居る意味が、同處に明されてある。成唯識論第五には心・意・識の三に各々別の義があり、集起を心と名け、思量を意と名け、了別を識と名け

る。是の如くの三義は、八識に通じて存するけれども、勝顯に隨て、第八をば心と名ける、諸法の種子を集め、諸法を現起するからである。第七をば意と名ける、藏識等を緣じて、恒に審に思量して、我等と爲すからである。餘の六を識と名ける、色・聲・香等の六種の別々の境界に對して、麁動に且つ間斷に了別するからである（正藏、三一、二四、c）と說てあるが、其の意は瑜伽論で明す所と略々同一である。

次に心・意・識は別々の存在であるか、將た同一の心體の上の三義であるかに就て、俱舍論第四には心・意・識體一と說き又云く、心意識、三名所詮、義雖有異、而體是一と言つてある。攝大乘論卷上には、執心意識、三但名異義同（眞諦譯、正藏、三一、一一四、c）と述べて、心・意・識とは、一體の上の義文の別である意が明されてある。

心・意・識の說が展開して八識說が起り、之れに依て、心の諸の作用が、一應は說明し盡されることに成るが、次に我等の兎角に陷り易い誤解は、八識說に捕はれて、心識は八個の獨立した存在であると見做すことである。若し種子觀念に捕はれる時には、八個の獨立した心識の存在が有る可きであると言ふ說も立ち、古來から聲聞乘は一心說、大乘は八識別體說であると言ふ定說があるけれども、吾人は大乘に於ても一心說の方が合理的であると思はれる。八個の心識が個々獨立に存在すると言ふは、無知者の爲めに說明の便宜上使用する說であつて、一心說の方が、寧ろ眞實義を表示した說であると信ずる。成唯識論第七にも、心意識八種、俗故相有別、眞故相無別、相所相無故（正藏、三一、三八、c）とあるが、此の說が正義であらねばならない。心識に八識の別は有つても、其は單に義門上の異であり、心識說明の便宜上から八識ありとしたのであつて、八識は一心識の分別假定の名義に過ぎないもので、此の一心識は阿賴耶識自體であらねばならない。マイトラーヤナ、ウパニシヤツドは「庫藏

としての心臓の空處は、歡喜なる最上の所依なり」と言つて居る。此の中で所依とは阿賴耶に當るのであるが、前に掲げた瑜伽論第六十三卷に、「阿賴耶は所依なり」とあるは、今のウパニシヤツドの文と一致して居ることが思ひ出だされ、此の心臓の空處に於て、一心識が認識・慮知・聯想等の種々の作用を起して居ると言ふことに歸着する時、佛教の唯心思想も、ウパニシヤツドの一思想を完全に發達させた思想體系であることに思ひ當るのである。

四　阿賴耶識と五蘊

心臓の空處卽ち阿賴耶に於て、有ゆる精神作用が起ると言ふのであるが、この事が何程の眞理を物語て居るかは、今此處に批判することは出來ない。兎に角、精神作用の起る所を阿賴耶と呼んで居るのであると言ふだけは、事實として何人も承認することが出來るであらう。

この阿賴耶識を輪廻の主體と見做すことに關して、成唯識論第三に第八識が存在してあるから、諸の有情は生死に流轉するのである、それは第八識に、流轉に順する種子卽ち潛勢力を包藏して居るからである。かくの如く生死を流轉するのは、此の第八識が存在するからであるが、又迷人凡夫が修行の結果として、涅槃の果を證得することの出來るのも、亦此の第八識が存在して居るが爲めであると明してある(正藏、三一、一四、b)。次に五蘊も亦生死輪廻の主體と目されて居ることは、長阿含經第一に於て、衆生可愍、常處闇冥、受身危脆、有生有死、有病有死、衆苦所集、死此生彼、從彼生此、緣此苦陰(正藏、一、七、b)と說てあるが、此の文中の苦陰とは、苦果としての五蘊を意味する。此處に死し、彼處に生じ、又彼處から此處に生じて來るのは、此の五蘊が存在してあるからだと言はれて居る。之れに依て五蘊を以て生死輪廻の主體と見做して居ることが明かである。

輪廻の主體をば世間殊に印度思想では我を呼んで居る。雜阿含經第二に、見有我者、一切皆於此五受陰、見我（正藏、二、一一、b）と說き、大毘婆沙論第九に、於五取蘊、執有我故（正藏、二七、四一、a）とあり、又世親論師の大乘五蘊論に、云何、我慢、謂於五取蘊、隨計爲我、或爲我所（正藏、三一、八五二、c）とあるが、これ等の經論は、五取蘊を世間では我と見て居ると記してある。次に阿賴耶識を世間では我と見て居るとは、楞伽經等を始めとして枚擧に遑ない程である。その一例として無著の攝大乘論卷上に、或諸有情、攝藏識、爲自我故（正藏、三一、一三三、b）と說かれてある。これ等の諸文に於て「我」をば、生死輪廻の主體を指す意味に解する時に、文意は釋然として瞭解せられるのである。

以上の如く五蘊と阿賴耶識とは、俱に生死輪廻の主體であると見做されて居る點に於て既に一致して居る。又生死輪廻の主體としては、五蘊の中では、無色界に於ては色蘊が無くなり、無想定と無心定とに於ては、受・想等の精神要素の缺くることあるにも拘はらず、それ等の有ゆる場合に於て、輪廻の主體は依然として存在して居るのであるから、五蘊は輪廻の主體として不充分であることは、前に既に述べた通りである。此の點から考ふるに、阿賴耶識は五蘊の缺陷を補ふ爲めに、提供された假定說であらねばならないと思ふ。

阿賴耶識は五蘊に代つて輪廻の主體として現はれた假定說であるとすれば、五蘊と阿賴耶識とは本より無關係のものであつたか、若しくは阿賴耶識は、五蘊中の或る要素と密接な關係が有るや否やを吟味する必要がある。

此の兩者の關係を吟味する前に、佛教に於ては物よりも心を重んずる傾きが先づ存在してあつたことを知らねばならない。說一切有部の聖典と目されてある增壹阿含經第五十一に、心爲法本（正藏、二、二七、b）と言てあ

る。之れと略〻同一の意味が雜阿含經第十卷(正藏、二、六九、c)並に巴利聖典 S. N. M. 62. Asutava(Part. II. p. 95—6)なぞにも見えてある。又大毘婆沙論第二十七卷に、謂五蘊中、心最爲勝とあり、又云く、若心清淨、餘蘊亦然(正藏、二七、一四一、c)とあることに依り、五蘊中に於ても精神要素が、可なり重要視されてあることが解る。五蘊中の精神要素とは、受蘊・想蘊・識蘊の三者であるが、これ等の中にも、識蘊に重要性が潛んで居るやうに想像されるが、而も此の意味を充分明瞭に表現して居るものは、世親論師の作である大乘成業論と大乘五蘊論とである。此の兩論に依り、五蘊と阿賴耶識との關係が自ら明かに成る。世親論師は大衆部の謂ゆる根本識とは阿賴耶識を意味するものであると見做して、攝大乘論第二卷に阿賴耶識、名根本識(正藏、三一、三二七、a)と明記してある。而して此の根本識をば、五蘊の中では識取蘊の攝屬であると見て居る。大乘成業論に、此(根本)識、攝在何取蘊中、理實、應言識取蘊攝(正藏、三一、七八五、a)と說てある。次に大乘五蘊論に曰く、云何識蘊、謂於所緣境了別爲性、亦名心意、由採集故、意所攝故、最勝心者、謂阿賴耶識、何以故、由此識中諸行種皆採集故(正藏、三一、八四九、c)とあり、此等の文意から考ふるに、識蘊をば、阿賴耶識と見做してあることが、極て明瞭である。然るに無著の攝大乘論卷上には、此中五取蘊、說名阿賴耶(玄奘譯、正藏、三一、一三四、b)と言つてある。之れに依れば無著菩薩は、五取蘊をば阿賴耶識と解して居るのに對し、世親論師は五取蘊中の識取蘊を阿賴耶識と見做して居る。此の如く兄弟二師の間に、五蘊と阿賴耶識との關係に就て、多少の相違はあるが、五取蘊と阿賴耶識との間に密接なる關係あることを認めて居つたことに於て、相互の間に更に異りは無いのである。之れに依つて見れば、阿賴耶識は五蘊の改造されたものであると見做すことが出來るのであらう。

大日經心品に蘊阿賴耶と言ふ語があるが、五蘊が一轉して阿賴耶識と成つたのであるとの事實を知つた時、何等の疑點をも遺すことなく、自ら氷解されることに成る。

以上の說を要約すれば、五蘊と阿賴耶識とは、俱に輪廻の主體と目さるべきもので、佛教の無我說の立場からは、之を假我と見做見しては居るものの、倫理的の見地に立つて、因果應報の教理を樹つるからには、此の假我說を設定して置かなければ、善因善果、惡因惡果の理を主張することが出來なくなるから、この必要に驅られて、阿賴耶識が成立するに至つたのである。

五蘊と阿賴耶識とは同時に起つた說ではなく、五蘊の假定說では、輪廻の主體を指すものとしては、其所に幾多の缺點あることが見出だされ、その缺點を補ふ爲めに根本識・窮生死蘊・有分識等、種々の假定說が提供されたが、結局、有部の學脈を繼承して居つた無著・世親の兩師に依つて、阿賴耶識說が最後の勝を制して、玆に輪廻の主體としての假我の學說は、一先づ成立し此の問題は一段落を告ぐることに成つた。

然るに阿賴耶識は、世親論師に依れば、五蘊中の識蘊が發展し勢力を得るに至つたことに成つてある。從來、五蘊の各要素は均等互格の勢力であつたが、無著・世親に依つて、識蘊が勢力を增し、他の四蘊を自己の內に取り入れることに成つた。隨つて阿賴耶識成立の事情に照せば、世親の說の如く、五蘊中の識蘊が發展したものと見なければならないが、而も阿賴耶識の中に他の四蘊を取り入れ、色蘊の如きは同識の相分として見らるることに成つたのであるから、無著の說の如く、阿賴耶識は卽ち五蘊にして、五蘊の一段進歩した形に於て現はれて來たものが、卽ち阿賴耶識であると云ふ說も、其所に幾分の眞理が含まれてあることを見遁してはならないと思ふ。

シュトラウスに於ける宗教の批判と創設

丸川仁夫

シュトラウスに於ける宗教の批判は先づその「イエス傳」に始まる。シュワイチェルによれば、眞のキリスト傳の起りは歴史的研究の結果として自ら生じたのではなく、教權に反抗せんとして教祖イエスの人格に直接訴へんとしたのが抑〻の起原である。(一)而もそれの起つたのは極く近世期のことに屬する。中世に於ては云ふまでもなく、あれ程強くロマの教權に反抗したルッテルさへも、この方面の歴史的研究には力を注がなかつた。その後二三の名を擧げ得るが、こゝに問題とするに足るのは、ライマールス（一六九四―一七六八）に始まる合理的解釋のキリスト傳であらう。合理主義的傾向は近世に於ける著しい特質であり、それが、宗教を對象としてはイギリスの理神論として榮え、その思潮は流れてフランスに及び、更にドイツにも普及し、ライマールスはこの方面の卓越せる一人として多くの功績を殘してゐる。(二)

これを總括的に見れば、イエスの生涯の事柄を天啓として、神の子の奇しく尊い地上の生活として、教權の教ふるまゝに超自然的に説明した後に、近世の理性主義の擡頭に伴つてかゝる合理的解釋が行はれるに至つたものと考へられる。前者が凡ての事を超自然的に意味するに對して、後者は凡てを自然的事項として理解せんとした。そして兩者とも彼等の言ふべきことを言つた。この論爭から新しい解決が、神話的解釋が生れて來たと見ること

は敢て無理ではないであらう。シュワイチェルの言葉の如く、これをヘーゲル流に云へば、超自然的說明で示される「正」と、合理的解釋で代表される「反」とからの「合」である。(三)

シュトラウス以前にも新約の物語に關して神話的解釋を試みた者が無かつたわけではない。(四) マタイやルカの生誕物語に神話的見解が加へられたこともあり、舊約に對すると同樣に新約の奇蹟物語に關しても既に疑問が投げられてゐた。然し、「シュトラウス以前には未だ誰人も兩聖典のこれらの物語の凡てを、同一の原理を適用することによつて說明するだけの勇氣は有たなかつた。批判が未だ、マタイ傳やヨハネ傳の著者が使徒であるといふ推定の束縛から脫しきつてゐなかつたからである。(五)」シュトラウスはその點に徹底した。それだけ彼は先人に比して遙かに科學的であつた。歷史的領域の充分なる研究を經、博學ならずんば批判の不可能なるを彼はよく知つてゐた。宗教的な、又教義的な表象から情緒と思惟とを內的に自由にすることを、彼はその哲學研究から得た。即ちヘーゲルの哲學が彼を自由にしたのである。それは彼をして理念と現實との關係を明かにせしめ、彼を思索的キリスト論のより高い認識に導き、有限と無限、神と人とに關する神秘な透徹さに彼の眼を開いたのであつた。かくて從來のキリスト傳的束縛から離れて彼はその歷史を專念研究し、新しい道を確立したのである。さればこそシュトラウスのその新しさを、プフライデラーは次の如く云つてゐる、「シュトラウスの著作の新しさは、『神話』の原理を聖書の物語に適用したことではなかつた。他の者が既に舊約の場合にそれを用ひてをり、又それはある程度まで新約にも適用されてゐた。そのオリヂイナリテイは、この原理を福音物語の各部分に徹底的に適用したところにある。福音書と、それらの物語によつて批判的理解に與へられる困難との間の齟齬を暴露した錐の如き

尖鋭さ、超自然主義的護教者等の凡ての遁辭及び半批判的合理論者のあらゆる强制的技巧的な解釋を摘發し、批判主義の究極的結果から凡ての逃げ路を遮斷した無慈悲なまでに鋭い明敏、そこにこの著書のオリヂナリテイがある」と。(六)

シュトラウスは古代から行はれた聖書物語の種々なる解釋に就て叙述した後自說の神話的解釋に及び、この物語の中に神話の存し得る可能性が外的證據によつては何等反駁されないと云ふ。卽ち、古代の證明は我々に先づ、ある使徒或は使徒と親しかつたある他の者が福音物語を書いたことは教へるが、然しそれがその使徒の名の許に後に教會に流布するに至つたものと同一であるか否かに就ては語らないし、第二に、我々の福音書と相似た書が存在したことは教へるが、それらが確實にある一人の使徒或は使徒の仲間のものしたものであることは示さない。要するに現在の福音書が事實の目擊者或はよく知悉した同時代人の手に成るものであることは證し得られないのである。(七)

爾つて神話なるもの〻成立を考ふるに、それは一人の人間の創作ではなく、人間の集團の、又數代の作である。口から口へ傳へられる物語は雪達磨の如くふくらみ、ある時ある人間——天分ある人間がそれから、或は宗教的な、或は詩的な、或は教訓的な感激を受け、こゝに形をとつて現はれるに至る。トロヤの物語もモーセのそれも、何れもかくして精緻な形式を以て我々に傳つたのである。さて福音書に於て、こゝに云ふ福音神話の源泉となり内容となつたものは何であるかといふに、一つはイエス以前からユダヤ人の心に存してゐたメシアの觀念、メシアの期待であり、他はイエスの人格、行動によつて殘された特殊な印象である。シュトラウスはこれを純粹神話と

呼ぶ。他に歴史的神話と稱せられるものがある。これはその名の示す如くその根柢に一定の個々の事實を有するのであるが、それが宗教的熱狂に捕へられ且又救主といふ觀念から擇び出された神話的意識に經ひつかれて生じたものである。猶外に、神話といふより寧ろ傳說といふ方がより適當なもの、卽ち前者が主として觀念の產物であるに比し、事實から生れたもの、而もそれが久しい傳承の間にゆがめられ形を變へられ、奇妙な組合せと混亂とを伴ふてゐるもの——かゝるものが同じく福音物語の中に介在し、更に最後に、以上のものと區別さるべき筆者の加筆——純粹に個人的なもので、單に全體を結び合せ明瞭にし且つ最高の調子を與へる爲に試みられた加筆がある。(八)

シュトラウスによれば福音書中にはかくも多くの非歷史的要素が存在するのである。これら非歷史的のものを除いて正しい——少なくとも比較的正しい「イエスの生涯」を見る爲に、シュトラウスは次の如き規準を立てた。卽ち、單に出來事の特殊な性質やその起り方が批判的に疑はしい時ばかりでなく、換言すればその外的環境が奇蹟的になど示されてゐる時ばかりでなく、猶本質的な主意や基礎がそれ自身矛盾してゐたり、或は當時のユダヤ人のメシア思想と全く調和してゐる時に於ても、そこに示された特殊な方針や取扱ひ方は勿論、全體の出來事が非歷史的と見做さなければならない。反對に、語られたものゝ一般的內容ではなくて唯形式だけが非歷史的性質を示す時は、少なくとも歷史的事件の核心をそこに推察することが出來る。尤も、他の資料からそれが發見されない限りは、この核心が事實存してゐるのか或はそれが如何に成立してゐるのかを確定することは出來ないのであるが——。傳說的な說話、或は筆者によつて飾られた說話の中では、作爲的空想や誇張を凡て除拒し、又あら

ゆる外的の附加物を抽き去り且凡ての間隙を滿たすべく努力することによつて、歴史的根據を見出すに成功することは比較的無難である。(九)

かくは言ふものゝ、非歴史的要素の多くが融和混入してゐる福音書の如き記述の中では、歴史的のものと非歴史的のものとの間の境界線は常に動搖してをり、事實これを明確に區分することは容易の業ではない。「少くとも、批判的見地からこれらの記事を取扱ふ最初の綿密な企ては、はつきりとした區劃線を引くことで成功と云つてよからう。從來歴史的のものとされてゐた凡ての明るさを批判が消し去つて了つた暗の中で、眼は漸次正確に對象を識別するに慣れなければならない。そして本書の著者は、凡ての事件に於て、何が起つたかわからないやうな場合に何も起らなかつたと云ふやうな責任轉嫁は殊に避けやうと思ふ」(一〇)とシュトラウス自ら語つてゐるやうに、無責任な破壞を欲したわけでは決してないが、こゝでは、イエス傳の新なる建設よりも寧ろ古きものゝ破壞の爲に力が注がれてゐる。イエスの幼時から、受洗、誘惑、宮潔め、癒しその他の奇蹟、變貌昇天に至るまでの事件の多くは、歴史的に否定される。彼自身この批判の結果を充分認めてゐる。「我々の探求の結果は、信徒がその救主イエスに就て信ぜんと欲したことの最も偉大な價値ある部分を明かに抹殺し、彼等がその信仰から蒐集した躍動せる動機の凡てを覆へし、且その凡ての慰安を枯死せしめた。十八世紀の間人類の營養であつた眞理と生命との無限の蓄えは蕩盡され、挽回するに由なく思はれる。最も尊貴なるものが土に歸り、神はその恩寵を棄て、人はその威嚴を失ひ、天と地との間のつながりは絶たれたかに見える。」(一一)

最後に彼は、彼が歴史批判的に破壞したものを教義的にある程度まで回復せんとした。但し彼はそれを、キリ

ストを信ずる宗教的信仰を形而上學的譬喩に移すが如き仕方で成したのである。宗教の眞理を事實や道德感情の經驗や意欲に求めないで論理と形而上學的範疇に求むるヘーゲル哲學に準據したのである。然しこの教義的回復の試みはこゝに問題とするには足りない。宗教批判者としてのシュトラウスの第一の仕事として充分の價値と影響を有するものは、イエス傳の神話的批判解釋である。そして又從來最も重きを置かれたヨハネ傳を却けて寧ろマタイ、ルカを重要視したことである。彼はこれによつて「イエス傳」史上に一エポックを劃した。(一二) それが資料の解剖批判に於て缺ぐるところがあるとは云へ、又破壞に急で福音傳承の歷史的核心を明かにする建設的な方面に貧弱であり不充分であるとは云へ、その解釋に餘りにも舊約を重んじすぎてゐるとは云へ——ともあれ彼のこの書は、その後のイエス傳が、建設的に向ふにせよ、又イエス抹殺論者の如きより破壞的方向を取るにせよ、一度は顧るべき關門となつたことは事實である。この書が現はれて數年間に數十の反駁者が現はれたことによつても、(一三) 如何にそれが當時の教界、思想界に大なる破紋を起したかゞ察せられる。人々の信仰の中心たるイエスに就ての劃期的な破壞作業は、同時にこの當時の人々の宗教を根柢的に震撼せしめることであつた。シュトラウスも云ふやうに、又何時の時代にもあるやうに、「敬虔家は、かくも怖るべき神聖破壞から面をそむけ、確固たる信仰の自證を懷いて、——無法の批判は欲するまゝに試みるがいゝ、聖書が宣言し教會がキリストに就て信ずることの凡ては依然永遠の眞理として屹立し、一點一劃も廢らない——と云ふ」(一四) たであらう。がそれだけ問題は重大であつた。——私的にも自己の大學での職を奪はれた程に。

その後彼は、彼のこの書に加へられた反駁攻撃に對して激しく爭つた。が一八三八年の本書第二版や、「キリス

ト教に於ける一時的ものと永久的のもの」なる論文に於ては大に讓歩した。然るに翌年に出た第四版に於ては又第一版に歸つたのである。そして翌四〇年から四一年にかけて出された「キリスト教信仰論」[一五]に於て、彼はキリスト教の教義全體に亘る精密な批判を試みたのである。彼は云つてゐる、――ヘーゲルの後は二つに分れ、右派が科學及び時代の精神的躍進との結合を失つて行つたに對し、左派からはヘーゲルによつて試みられた哲學とキリスト教との調和を誤りとするものが出、凡ての宗教的思索を欺瞞とし、信と智との對立が再び確立して、「知らんが爲に信ず」から再び「不合理なるが故に信ず」に復歸するか、或は反對に、純粹な、信仰から解放された知識へ進んでいつた、[一六]と。そして彼シュトラウスは實にこの最後の道をとつたのである。「イエス傳」に於ては彼はヘーゲル哲學に立つてゐた――神話はヘーゲルが概念と區別して表象と呼んだものに屬し、神學と哲學、信と智とは唯形式的に異なるので、内容的には同一と前提されてゐた。「信仰論」に於ても亦、ヘーゲル哲學に據るところは甚だ大である。然し、根本的な點でヘーゲル哲學から脫却する。信仰は知識の範圍に高められるのではあるが、ヘーゲルとは反對に、兩段階の内的統一が主張されないで、滿たし難い間隙が高張されるのである。彼によれば、哲學と現實宗教との間には、同一の内容が哲學に於ては概念の形式に高められ、宗教に於ては感情と表象との形式で存してゐる限り、單に非本質的差別が存するに過ぎないとするヘーゲル宗教哲學の議論は、誤つてゐるのである。何故なら、この議論は、非本質的のものを本質的とし、本質的のものを非本質的のものとするからである。想像と情緒とは正に宗教の本質を構成する。この形式規定は宗教の内容の特殊性を決定する。だが絶對のものを哲學と宗教との共通の内容と見做すことは無意味である。絶對のものそれ自身は直に宗教の内容ではない（それ

は單に哲學の內容である)。それは、それが情緒と想像との對象である程度に於て宗教の內容なのである。(一七)

かく宗教と哲學との間の內容の同一性に關するヘーゲルの主張が基礎づけられないと共に、又一方で哲學が、かゝる表象、或は情緒と想像との本質的形式としての宗教に內容を宣傳し、純な理性を通して齎された哲學的內容より以外の、もつと不完全なものとすることは事實である。そして人間のこの性質、正確に云へば自己認識の衝動理性が、表象の働きを支配し、諸宗教の高揚的系列を通じて、眞理へ益〻近く接近せしむべく導くことも確かである。從つて眞に哲學するものにとつては、絕對なるもの〻本質やそれの有限なるものへの關係に就て、又自然に就て、人間の決定に就ての彼の哲學確信の體系は、信仰ある者にキリスト教信仰の眞理の總體が保證すると同樣な、內的な且彼の本質の統一を完成する滿足を保證するものである。哲學と宗教とは、この意味で精神の同一な最高の要求を充分滿たす。唯宗教がそれを感情と表象を以てするに比し、哲學はこの最後の覆被を去り、事物それ自身の觀想に、概念に押迫るのである。(一八)卽ち哲學するものは宗教者よりも一段高位にあるのである。

斯く、ヘーゲル哲學より拔け出でんとしたシュトラウスは、宗教からも脫却せんとした。この「信仰論」は彼の、宗教からの、少なくともキリスト教からの、脫離の道標べである。彼がこの書に懸けた期待は大きい。これは「通俗な例で云へば、一商店の淸算をなすが如き役目を教義學に對してなすのである」、そしてあらゆる點で「避くべからざる破產」を宣告するものである。(一九)それは犀利明徹を以て貫いた嚴密な學術的な書である。教義學よりも寧ろ教義史である。彼は各教義の成立と發達とを一步一步追求した。彼によれば、「教義の眞の批判はその歷史である。(二〇)」各人の主觀的批判は子供にも止め得る樋ひの流れに過ぎぬが、世紀を通じて客觀的に行はれ來たつた

批判は水門をも堤をも乘り越える大河の流れだ。從つて彼は、この書から「教義の唯一の目的は歷史によつて自己を破壞することである」といふ印象を受ける程に、(二一)綿密にその歷史的發展を辿る。各教義の系列の初めに先づ聖書の教へるところ、次にそれの古カトリック教會への發展、スコラ的加工、完成。次にプロテスタントの教へ、ソキヌス派——それは一の過渡をなし、合理派からシュライルマツヘルの信仰論、そして最後に思辨的な靈化と昇華。それは再びヘーゲル哲學である。これの助けによつて神觀、キリスト論、救濟論、不滅論等が、表象の教義的形式から概念の哲學的形式に變へられる。教義は宗教哲學になる。信仰は知識の範圍に高められる。然しこゝで彼がヘーゲル哲學に別れることは既に述べた如くである。兩者の內的統一は認められない。キリスト教信仰は哲學の前に「破產」する。彼は智の世界にのみ最高のものを見たのである。更に彼の辯明を聽かう。

抑〻凡ての宗教は啓示に基礎を置いてゐる。(二二)キリスト教に於ても同樣である。從つて啓示はキリスト教信仰論の形式的根本概念である。然らば啓示は如何にして現顯するか。(二三)——對自的に理性である精神が、その理性によつて未だ透徹されない直接の向自存在に、ある他のものとして理性を對立せしめる。凡ての精神的內容はこの場合この客觀的方面にある。主觀的のものは空虛、或は欺瞞的な感覺的內容で滿たされてゐる。主觀的のものは客觀的のもの〻精神的充溢と決定とを得なければならない。それがこの場合啓示として現はれるのである。啓示の外にある主觀が啓示を認めるのは、外的、客觀的休徵（シルシ）によつてである。卽ち豫言と奇蹟。そこで——

與へられた啓示が神からのものであることは如何にして認められるか？　それを示す豫言と奇蹟とによつて。然らばそれが事實豫言であり奇蹟であることは如何にして知り得るか？　それは聖書の證明に據る。聖書の證明

の眞なる所以は？　それが過誤なき神によつて與へられたものであるから。では、聖書が神から與へられたこと、卽ちそこに神の眞意の示されてゐることは何によつて知るか？　我々が聖書を讀む時に與へられる聖靈の內的證明によつて。然らばこの證明が、我々自らの精神の與へるもの或は我々の外部にある邪惡な欺瞞的な靈などの與へるものではなくて聖靈の與へるものであるといふことは如何にして認め得るか？――こゝに正統派の體系の糸は斷絕する。啓示の神的證明の代りに人間の證明が現はれるのである。卽ち聖書の眞なる事及び信ずるに足る事から、それが神の啓示を物語るものであるといふことを眞理だと結論し、又聖書の神に相應しい內容から、それの神的起源を結論するのである。

然しかゝる人間の證明に對しては、同時に又疑問も出し得る。卽ち、故意にしないにしても自欺から、或は神話傳說の歷史的構成に暗いところから、聖書を眞であり信ずるに足るものであるとしてゐるのではなからうか？聖書は雜多の書から成つてをり、そこには充たされない豫言もあるし、又奇蹟も、神話的解釋や自然の事變としての說明により解消されるのではないか？　等等。斯くして結局啓示の中に、人間自身の法則――理性の法則ではなく、人の感情と想像力との法則が認められるに過ぎない。人間はこの二重人格的想像力に手を伸べてゐるので、それが自らに復歸すればそれは消えて了ふ。但しこれは、知識ある者にのみ許された行程である。精神に滿たされた者のみがよくかゝる自己の想像的欺瞞から逃れ得るのである。精神を內に有たぬものはそれを外に有つ。換言すれば、自ら決定し得ずしてある權威の決定に依らんことを求める者、卽ち理性信仰に熟してゐない者が、啓示信仰に止まるのである。こゝに人間社會の二つの階級、卽ち知識ある者と、一般民衆卽ち哲學的でない者との

間の深淵がある。それは多分決して滿たされ得ないものである。

かくてシュトラウスは彼の辯明の最後に力強く云ふ、故に、信仰ある者は知識ある者をして、又後者は前者をして、各自の道を穩かに行かしめよ。我等は彼等に彼等の信仰を許す。彼等は我等に彼等の哲學を許せ。若し篤信なる者が我等を彼等の教會から追放するならば、我等は寧ろこれを良しと見る。誤まれる調停の如きは無益である。唯對立者の分離こそ望ましい。[二四]」

かくして、「シュトラウスが死ぬ少し前にその有名な著作『舊信仰と新信仰』のなかで公にした最後の信仰告白は、彼を眞に知つてゐた人々にとつては、大して驚くべきことではなかつた。」[二五]こゝに、彼が既に「信仰論」のキリスト教教義の批判の結果獲得したもの、優位にあるものとしての宗教からの訣別が示されると共に、更に積極的に、新科學と結ぶあらゆる考察によつて彼はその人生觀、世界觀を基礎づけんとしてゐる。けれどもチェラーも云ふ如く、こゝに與へられたものは哲學體系ではなくて、寧ろ「一つの信仰告白である。[二六]」新科學が舊信仰に對立するのではなくて「新信仰」が「舊信仰」に對立してゐるのである。

彼はこの書に於て四つの問題を提出する。第一に「我々は猶キリスト教徒であるか」、次に「我々は猶宗教を有するか」、そして「我々は如何に世界を理解するか」「我々は如何にして我々の生活を整頓するか」の四項目である。先づ我々は猶キリスト教徒であるか？　勿論「否」である。我々は聖書そのものをも、單に天啓の書として無條件に受入れ難いことを既に知つてゐる。又コペルニカス以來の天文學は、そこに示された宇宙の創造、天地の構成よりは遙かに異つた宇宙の生成構造を教へてゐる。そこに語られた人間その他の生物の創造は、新科學の教ふる

生物の發生展開とは似ても似つかぬものである。蛇の形した惡魔の誘惑、人間の隨罪――それは古代に多く見られる、蛇に對する嫌惡、或は難み多き人生に對する說明の一つの幼なき表現に過ぎぬ。罪なき者が罪ある者の爲に犧牲となつて死ぬ――それは未開人の取引の方法であり、野蕃なる者の表象の仕方である。その他、――要するに我々の祖父の奉じ來つたキリスト教の信仰、それに基く儀式等凡ては、現在の我々の受納し難いところである。そこで我々が躊躇なく正しく正直に云ふとすれば、「我々は最早キリスト教徒ではない」と告白しなければならない。(二七)

我々は最早キリスト教徒ではない。でも我々は猶宗教を有つてゐるであらうか？「然り」而して「否」。(二八)何故ならば、古い宗教、從來宗教と目されてゐたものは、新知識に養はれた我々には最早無用であり受入れ難いものであるが、我々は新しい宗教、卽ち「新信仰」を有するからである。然らば何故に我々は我々祖先が有つてゐた宗教と袂別しなければならなかつたか？　先づシュトラウスの從來の宗教に關する見解を見やう。彼によれば、「宗教とは從來の槪念規定によれば、神の認識と崇拜及び未來生活の信仰である。」(二九)抑々宗教は如何にして發生したかと云ふに、理性なくしては宗教なしと云ひ得る。卽ち何か出來事に打つかつてその原因を尋ね、その根源を探らうとする衝動と能力があるところに初めて宗教が生れる。然しこの客觀的な理性衝動だけではいけない。かゝる無私の知識衝動、眞理衝動よりもより根本的なものとして、人間の安寧を冀ふ衝動のあることを認めなければならない。一言に言へば、自然人生の種々相から與へられる恐怖は、人間の安寧福祉を冀ふ心を動かし、事の眞相を知らんとし、不充分なる知識を想像が補ひ、こゝに宗教的意味に於てより高い本質を認め、且未來の生活を翹望せし

めるに至る。多神教であれ一神教であれ、兎に角如何なる宗教にも神的本質の表示と奉仕とがあり、又未來生活の期待は本質的な附屬物として神信仰に伴つてゐる。(二〇)

然し今や我々はかゝる宗教から離れ去るのである。一體宗教は、その本來の可能的要素として理性、知識衝動を有つてゐたにしても、そこには想像力の結合がなければならぬ。人間の知らんとする衝動、何ものかに歸依せんとする感情、殊に人間の福祉を冀ふ欲望、そこに想像の力が加つてかゝる宗教表象を成立せしめるのである。そこで、人類の精神教養と宗教とは、その教養が特に想像力の形で留つてゐる限りは相伴ふものである。ところが人間の理知的教養が發達し、殊に自然を周到に觀察してその法則を究めるやうになつて來ると、宗教は次第に制限され壓迫されて來る。「人的靈魂に於ける宗教的領域は、アメリカの赤色インディアンの領土のやうなものである。人がそれを悲しむにせよ非とするにせよ、その白色の隣人によつて年々狹められて來るのである。(二一)」斯くして現在の我々は、祖父の宗教を受入れるべく餘りにも深い智的教養をもつてゐる。かゝる宗教に甘んじ得ない理解力を有し、自然の理法を明かにしてゐる。我々は最早宗教を有たない。然り宗教を有たないのである。(こゝまでは「信仰論」の結論の一般化である。)——然るに、悲しくも又嬉ばしくも、我々は猶宗教を有するのである。「制限あるにせよ變轉あるにせよ、それは廢滅ではない。宗教は我々にあつて最早それが我々の祖先に於てあつた如きものではない。然しそれだからと云つて我我から宗教が消滅し去つたのではない。(二二)」

こゝでシュトラウスは宗教批判者の役目を終へて新宗教の創始者となる。「我々は知つてゐる。そこに高貴な天才的な夢想者のゐたことを。夢想者は刺激を與へ、高みへ引き擧げ、又歷史的に大なる影響を有ち得る。然し我

々は人生の案内者として彼を選ばうとしないであらう。若し我々が彼の影響を理性の統御の下に置かないならば、彼は我々を踏み迷はすであらう」とイエスに就て云つた彼。[三三] そしてキリスト教を、又一般に宗教を理性の下位に置いてこれを批判し、これを拒否した彼。その彼が新しい知識の綜合の結果新しい宗教を建てんとする。そこでニイチェは云ふ、「ところで我々は更に知つてゐる。そこには天才のない夢想者のあり得ることを。刺激を與へず高みへ引き上げず、而も人生の案内者として歴史的に甚だ久しく影響を及ぼし將來を支配しやうともくろむところの夢想者のあり得をことを。彼等の夢想を理性の統御の下に置く必要は一層甚だしい」と。[三四] シュトラウスのそれが夢想であるか否かは暫く別とするも、彼のこの世界觀人生觀に、彼の誇稱するこの「新信仰」に、可成り破綻のあることは事實であり、又通俗論であることは認めなければならない。

「汝と、汝が汝の中に又汝の周圍に知覺する凡てのもの、汝及び他の者が遭遇する凡ての出來事、それらは何の關連もなき斷片に非ず、原子或は偶然の粗野なる混沌にも非ずして、凡ては永遠の法則に從ひつゝ、あらゆる生命、あらゆる理性、あらゆる善の唯一の根源より發するものなるを忘る勿れ。」[三五] これがシュトラウス自らの云ふ「宗教の精髓」である。我々は既に神を失つた。然し我々は依然としてある究極なるものに依存してゐる。それは「宇宙の理念」或は單に「宇宙」と呼んでよいものである。[三六] それは我々の知覺及び思惟が我々を導いてゆく最後のもの、それ以上に我々の越え得ない究極の原因である。凡てのものはこれに依存する。それは、ある絶對的に理性的な、善き人格者(神の如き)の創造物ではなく、それ自身絶對的に理性的な善きものであり、それ自身原因でもあり、作用でもある。それはある最高理性によつて設計されたのではなくて、最高理性の上に設計されてゐるの

である。[三七] そこには幾多のもの、生成變化、發達衰退がある。然し全體としては先の瞬間に於けるよりも後の瞬に於てより完成してゐるといふことなく、又その反對もない。全體に於ては、生成變化、發達衰退のあらゆる段階が互に存立してをり、互に無限に相補つて全體の調和の妨げられ亂されることはない。そこには唯、無限に活動する素材があり、發達退化新生衰滅しながら永遠の圓を描いてゐるのである。各素材は各瞬間にその目的を達成しつゝ或る交代變化を行つてゐるのであるが、然しその向上も退化も、この全體の中にあつては、唯相對的概念に過ぎないのである。[三八] 全體としては破綻なき調和を保つてゐる。そこに支配する永遠の法則に從つて、凡てのものが永遠に活動してゐるのみである。こゝには一切の目的論的見解は除去されてゐる。云はゞ製作者のない時計が、又何の爲に時間を示すといふこともなく、唯必然的に機械的に無限に時を刻み續けてゐるのである。凡てのもの、原因である宇宙は理性的であり善であると云ひながら、その作用その法則に何等精神的のものが考へられることなく、唯機械的必然的な活動が認められてゐるに過ぎない。[三九] 無限の素朴の必然的な活動があるに過ぎない。精神的に考へられた宇宙のやうでありながら實は甚だ機械的唯物論的である。ところでシュトラウスによれば、人間はこの宇宙に對して絶對的に歸依し、篤信なる者がその神に捧げると同じ敬虔を捧げなければならないのである——[四〇]、

さて人間は、ダーウィン流の進化によつて下等なるものから進化して來た。そして人間が人間たるの決定的な點は腦の發達である。[四一] これによつて人間は人間としての發達を完了した、運動がある條件の下で熱に變ずるならば、それが感覺に變ずるやうな條件もあるであらう。[四二]」それは腦であり神經組織である。凡ての精神的な働きは人

間の物質的組織に依存してゐる。我々は最早靈肉の二元の對立を許さない。だが、かく唯物論的に考へられかけた人間も、彼によれば再び、一方では外延的な非思惟的な、他方では思惟的な、卽ち肉體的でもあり精神的でもあるものである、――實に「我々は凡てかゝるものなのである。」[四三]

人間は最早、勿論神から何等の目的をも與へられてゐない。自然の內在的な目的が備つてゐるのでもない。人間は、これもダーウイン流の、生存競爭により自然淘汰によつて、その生存を續けてゆくものである。[四四]競爭に勝ち、自然に適應した時、そこに過去の生活があり又未來への生活がある筈である。然るに又、人間は單なる自然物ではなく、人間には「種族の理念」なるものがある。[四五]人間が、自己の單に自然物でないことを忘れず、この種族の理念を一部は自己の內に實現し、又それを他の者の內にも認め且要求せんと努力するところに人間道德の基本があるのである。卽ち、自然の中にあつて、生存競爭を爲し自然淘汰をうけつゝ生活を辿る筈の人間が、同時に自然を超克し、種族の理念なるある高い法則か目的かをもつて、その實現に努めなければならないのである。

唯物論と觀念論との夫々の不足を補ひ、科學的探究と哲學との結合によつて新しい人生觀世界觀を打建てんとしたシュトラウス[四六]自身が、こゝに果してそれ以上のものを呈示したか。それは果して新しい統一をもつた思想であらうか。否、人を引き上げるに足る「新信仰」であらうか。寧ろそれは、自家撞着に滿ちた折衷以外の何物でもないではないか。彼は同時に觀念論者であり唯物論者たらんとした。ヘーゲル哲學が行きつまり、新カント派の新しい轉向が既に起つてゐた時、ヘーゲル哲學の殘滓から猶拔けきらず、一方で未だ吟味を要するダーウインの說をそのまゝ受用した彼は、「自然科學的に早過ぎ哲學的に遲過ぎた」とも云はれるであらう。[四七]更に又「新信仰」の

創始者と見ての彼は、ニイチエの所謂「教養ある俗物」の名に屈すべきではなからうか。然し、彼の「イエス傳」に始まる宗教批判は、過渡的の感は深いが、ヘーゲルの後に來る現在にまで重要な一方向として、充分の意味を有つことは認めなければならない。

註

（一）Albert Schweizer, Geschichte der Leben Jesu-Forschung (2 Aufl. 1913) s. 4

（二）Raimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (1754) があるが、特に聖書批判に就て重要なのは Schutzschrift oder Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes であり、これの一部はレッシングによつて所謂 "Wolfenbüttel Fragments" として一七七四年以來出版されたが、更に一八五〇—五二の "Zeitschrift für historische Theologie" に W. Klose がその完全な刊行を試みた。シュトラウスの "H. S. Raimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" Leipzig, 1862 はこの著の全體的解剖を示してゐる。

（三）Schweitzer, ibid. s. 82.

（四）シュトラウス自身その「イエス傳」の序論中に從來の神話的解釋の跡を辿つてゐる。Strauss, Life of Jesus, tr. by George Eliot (5 th. ed., 1906) p. 52 ff; 本書原本初版は 1835—36.

（五）Otto Pfleiderer が上掲の書に寄せた序文 ibid. p. X

（六）Pfleiderer, ibid. p. XI—XII

（七）Strauss' Life of Jesus, p. 69ff.

（八）Strauss. ibid p. 75—87

（九）Sturs, ibid. p. 91 ; cf 87 ff.

（一〇）Strauss, ibid. p. 91—92

(11) Strauss, p. 757

(12) 現在ではマタイ・ルカよりもマコの方がより重要視され、更に資料分析は精緻を加えてゐるが、それらの纏つた叙述は三枝氏の近著「基督時代」八頁以下参照。

(13) Schweitzer. ibid. cf. s. 98ff.

(14) Strauss, Life of Jesus, p. 757

(15) Strauss, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwichlung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft (Vol. I. 1840 ; Vol. II. 1841)

(16) Strauss, glaubeuslehre, Vol. I, 3. 4—5

(17) Strauss, ibid. s. 17

(18) Strauss, ibid. s. 22—23

(19) Strauss, ibid. s. X—XI

(110) Strauss, ibid, s. 71

(111) プライデラー、伊達譯、宗教哲學史、五五二頁

(112) Strauss, ibid. s. 76

(113) Strauss, ibid. s. 353ff.

(114) Straus, ibid. s. 356

(115) プライデラー、宗教哲學史、五五三頁、シュトラウスの、この著、"Der alte und der neue Glaube" は一八七二年に出たが、これが現はれる迄に、その信仰論に於て神學から離れ、傳記なぞ書いてゐた彼が後に再び神學に歸り、"Das Leben Jesn für das deutsche Volk." 1862. に於ては資料の扱ひも進み、イエス自身の生涯に就てもつと建設

的になり、又この書と關聯して "Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" の著もあるが、これらに就てはこゝでは問はない。これらはシュトラウスに於ける中間的な、云はゞ右翼的轉回であつて、「舊信仰と新信仰」は再び「信仰論」に連なるものであり、その批判を補つて更に無神論的になり、唯物論に近い意見を示してゐる。但しこの書は通俗を旨としたもので、前書の如き科學的精密さを示してはゐない。

(三六) こゝでは Gesammelte Schriften von D. F. Strauss, 1807, Vol. 6 に依る。

(三七) Strauss, gesammelte Schriften, Vol. 6, s. 61 Gesawmelte Schriften, Vol. 6 に Zeller の寄せた序文、s. XII. 參照。

(三八) Strauss, ibid. s. 97

(三九) Strauss, ibid s. 88

(三〇) Strauss, ibid. s. 61ff. 彼のこの宗教發生論の叙述は可成り冗漫であり、ヒユームとかシュライヘルマッヘル等雜然として採り用ひてゐる。神的本質に就て、佛教に關しては次のやうに云つてゐる、「原始の無神論的佛教に於ても、この本質はすぐ裏口から入りこんだ」。s. 89

(三一) Strauss, ibid. s. 93 (三二) Strauss, ibid s. 93 (三三) Strauss, ibid. s 53

(三四) ニイチェ、季節はずれの考察、生田長江譯、全集一〇卷、二二六頁

(三五) Strauss, ibid. s. 161 (三六) Strauss, ibid. s 94; 149 (三七) Strauss, ibid. s. 94

(三八) Strauss, ibid. s. 150; 151 (三九) プライデラー、宗教哲學史、五五三—五五四頁參照

(四〇) Strauss, ibid. s. 83; 97 (四一) Strauss, ibid. s. 135 (四二) Strauss, ibid. s. 139 (四三) Strauss, ibid. s. 139

(四四) Strauss, ibid. s. 144f. (四五) Strauss, ibid. s. 161 (四六) Strauss, ibid. s. 147.

(四七) Realencyclopaedie fur protestantische Theologie und Kirche (3 Aufl.) Vol. 19. s. 90 (Theobald Ziegler)

ドイツ青少年勞働者の宗教意識について

佐木秋夫

一

勞働者運動特にマルキシズムと宗教との問題は我國に於いても數年來屢〻論ぜられて來た。そして此の問題は宗教學の立場からも充分問題として取上げられるべき意義を有つてゐたと云へる。何故ならば宗教は一の生きた事實であり、これを對象とする宗教學は、從つて、當然宗教の切實な現實問題に對して無關心であつてはならないから。のみならず、殆どすべての宗教學は宗教意識の本然性を說き、宗教本能と明らさまに呼ばないまでも、宗教意識が人類に普遍的である事を前提としてゐるのであるから、宗教そのものの克服乃至消滅が論ぜられた場合に、その說の當否を問題とするのは寧ろ宗教學者の責任と稱し得る。若し又宗教學がそんな問題以外に多くの當面の研究對象を有つと言ふのならば、宗教と勞働運動特にマルキシズムとの問題は、あのやうに取上げられるべきではなかつたとも言へる。既に宗教學は問題を問題とした。一旦さうした以上問題は少くとも或る解決點に到達しなければならなかつた筈である。しかるに事實は、問題は何等の解決を見なかつたし、且つ解決の曙光すら與へられなかつた。マルキシズムは宗教學の主流と立場を異にするものであり、從つて論爭は進展し得ないと言ふのが答であつた。問題を出發點の儘に放置するのが解決であつた。宗教學はかゝる點に停止してゐてはならない。

古代藝術の研究が何等古代藝術の精神を現代のみな

らず未來に生かす事を使命とする事を必要としないやうに、宗教學は、その對象として宗教を有つからと言つて、現代のみならず未來に亙つて宗教の存續するであらう事を、强調する義務も又豫想する必要も有しない。從つて、上記の如く宗教の克服乃至消滅が論ぜられた場合には、宗教學は自己の正しとする仕方で、その事の可能なりや否やを吟味しなければならなかつたのである。問題をゾレンに限らず、哲學的基礎づけに限らず、事實として取上げなければならなかつたのである。宗教學に取つては、宗教の普遍性如何の問題は、宗教は普遍的だから未來にまで存續する、といふ形に於いてではなしに、逆に、未來にまで存續し得る事が證明されるから普遍的である、といふ形に於いて、論議されなければならない筈である。かゝる立場を許容し得るに到つて初めて、宗教學は凡ての母胎であつた神學の桎梏を完全に脫却し得るのである。さて、それならば、宗教の未來性の問題は、如何なる方法によつて研究され得るか。

二

宗教の未來性を宗教學的に考究するに當つて、先づ第一に考へられるのは社會學的方法である。社會史學の法則性が確立される限りに於いて、未來に於ける宗教の存否は、社會機構の發展變化の點から、宗教の社會的機能の點から、社會心理の點から、豫想され得る筈である。丁度物理學の法則性が確立されてゐる限りに於いて、地球の消滅乃至物質の不滅が豫斷されてゐるのと、問題は似てゐる。勿論社會史學の現在の發達程度から見て、社會史の法則性の問題は屢〻形而上學の分野に押込めて了はれ易い。此の點は一部の人々の考へるやうにしかく容易に片付けられる事は出來ないと思はれるが、こゝでは暫く問題としないで行かう。

第二に考へられるのは、現在の宗教の動きを分析し、そこから推して未來を測る方法である。此の方法は、對象が生きた現代に置かれ、從つて研究が近視眼的になり易い、と云ふ實際上の困難を別にしては、現在の宗教學的方法の儘で比較的容易に實施し得るだらうと

思はれる。そして現に、此の方向の研究は、玉石混淆の姿ながら、幾つかの成果を擧げてゐなくてはならないのである。

例として我々はドイツに於ける稍〻纏つた研究を有つ。二三の文献を擧げるならば、

Dehn, G., „Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend," 1923.

〃 〃 „Proletarische Jugend," 1929

Hermes, G., „Die geistige Gestalt des marxistischen Arbeiters" 1926.

Piechowski, P., „Proletarischer Glaube," 4 Aufl, 1928.

Falk, F., „Die religiöse Symbolik der deutschen Arbeiterdichtung der Gegenwart," 1930.

Wildfeuer, G., „Die religiöse Innenwelt des Industriearbeiters," 1929.

以上はドイツ・プロレタリアートを對象として、そこに宗教の未來性を檢しやうとした研究の一部である。プロレタリアートを將來文化の擔當者と前提しての勞作である。

ニーブール師は言つた、「極めて精神的な宗教は大衆が決して企て望み得ないやうな隱密ないとなみである事は出來ない。……若しも現代の分離運動（教會からの）が効果をあげやうとするなら、それは事實上俗人の運動でなくてはならない。」[二]そしてその指導者は精神的能力のみならず技術的手腕をも合せ有たねばならないとされる。或はジョード氏は云つた。「將來の宗教は、それが、個人のでも國民のでもなく人類の爲に、善だと認められたあれやこれやの方策を、具現してゐればゐるだけ、若く活動的な人々の理想主義に合流し得る。」[三]のだと。眞に能力ある技術者であると共に大衆的利害に生きる者、それはプロレタリアート以外に無い。卽ちこれらの言說を結論にまで齎せば、將來宗教の擔當者はプロレタリアートであるとなるだらう。そこに尙語弊があるとするならば、將來宗教に對し決定的な役割を有つのはプロレタリアートであると言つてもよい。ともかくドイツ・プロレタリアートを對象とした上記の諸作は、宗教の未來性の問題に重要な示唆を與へ得るものである。

註

（一）Niebuhr, R., "Does Civilization need Religion ?," 1928, pp. 227 f.

（二）Joad, "The Present and Future of Religion," 1930, p. 217.

三

さて以上の中、デーン氏の研究が最も客觀的と思はれるので、これを中心にして問題を進めたい。ピエコフスキー氏は自ら一個の宗教的社會主義者として、プロレタリアートの社會主義こそ未來の民衆宗教であるとの結論を意識的に導出さうとした跡が見え、且つ調査の方法もかなり缺陷のある試問書法であつた。ヘルメス女史の著はプロレタリアートのイデオロギーの特徴を、多分に原始的な Kommunitäre Denkweise に見出し、レギ＝ブリュール氏の「神祕的融卽」の觀念に比するなど、獨創的な仕方で社會主義と宗教とを結合しやうとしたもので、材料は同じく試問書によつて集めた。プロレタリアートの心理研究に重要な一面を指示する點で甚だ注目に價するが、論旨が奇矯に過ぎるのは遺憾である。

グュンター・デーン氏はベルリン西北區の一牧師である。同區は人口四萬數千、その中九五―七%は無產者で殘りの人々も例外なしに中流以下の生活を送る。同區には總資本金百五十億マルクのアー・エー・ゲー・カルテルの工場を初め、シーメンス（現在はアー・エー・ゲーに統一されてゐる筈）その他の大工場が並び、職業別人口の筆頭は男子では金屬部門勞働者、女子ではオスラム及び白熱ラムプ製造工である。氏の所謂プロレタリアートの中にはこれらの工場勞働者の他に可成り多數の店員、使用人をはじめ、パン屋、床屋その他の小市民が含まれてゐる事は勿論である。工場勞働者の賃金は一九二八年に最高週六〇マルク、女子は一五―二〇マルクであつた。青年勞働者の週給は二〇マルク前後を最高とし、少女工は八―一六マルクしか得なかつた。これに對し商店使用人は三〇―七〇マルクの月給を得てゐた。しかし賃金切下は術來屢〻敢行され、失業者數も今日では全國で五百萬に達したと稱される

事を考慮に置かねばならない。失業者には最高週三・一五マルクの手當が給される。勞働者の住宅は二室一戸が多く、家族は夫婦と一―二人の子供とが普通である。

此の地區に建つデーン氏の教會は一、三〇〇の座席を有し、四人の牧師以下門番に至るまで一九人の役員と三人の補助者とを養ひ、年十萬マルクの豫算である。

デーン氏は一九〇八年に此の教會が建てられた時以來一九二八年に至るまでの統計によつて、教會と民衆との接觸狀態を按ずる一方、男女の青少年の間でシュテイヒ・ウオルト法卽ち「神」とか「救濟」とかのキー・ワードについて作文させる仕方により彼等の宗教意識を調査したのである。これらの青少年は八年制小學校で宗教教育を受け、卒業後直ちに職を求める傍、三年制(六期に別れる)の補習學校に入つて來たもので、十四歳から十八歳に至る。職業は同區住民の種々相をその儘再現し、ナチスからコンムニストの子弟までを網羅してゐる。今彼等の宗教意識を見る前に、その日常生活を一瞥してをく必要がある。

ドイツ大都市プロレタリア青少年の日常生活は我國のそれと大差ないであらう。卽ち彼等は早朝から夫々の勤務に就き、晩の八時から九時半になつて漸く家に歸り着く。晩いので臺所の隅で一人だけの食事を了へると早くも明日の勞働に備へて睡眠をとらなければならない。かう云ふ生活からは一般のブルジョア青年に見るやうな情緒的な審美的な時間は生れて來ず、少年から青年に變る時のあの夢幻的な空想的な期間の經驗を彼等は有たない。

彼等の第一の娯樂はスポーツ、肉體の鍛練である。生徒の三分の二は何かのスポーツをやる。次いで映畫が來る。讀書は赤本や探偵物の他に申合せたやうに「ベン・ハー」や「クオ・ヴディス」が讀まれる。ジヤック・ロンドン、カルル・マイ、ドストイエフスキー、トルストイ等の作家が人氣がある。但し少女は多く煽情的な婦人小說しか讀まない。また男で十七八、女で十六七になると異性の友を有つのが普通とされる。この場合

肉體的關係を有つのは寧ろ例外である。

彼等の精神生活を滿たすのはこれらの他には、學校ですする知識の獲得を除けば、種々の團體に於ける活動で、彼等の爲に學校や教會を中心としてクラブや協會があり、社會主義勞働青年團がある。鮮明に政治的旗幟を揭げた赤色前線、共青がある。國旗會がある。鐵兜青年（シュタール・ヘルム）やビスマルク青年は流石に此の地區には入つて來ない。全體として少年の政治的關心は著しくないが、右よりも左が、小工場勞働者よりも大工場勞働者が、政治的にはより活潑である。靴工や石工等のやうに特殊にラヂイカルなものを例外として、政治的に最も覺醒してゐるのは金屬部門勞働者で、パン屋、床屋、家具工等は小ブルジョア的、印刷關係の職工はこゝでは勞働貴族的、使用人に至つては寧ろブルジョア的であるが、婦子階級は殊に女の場合全く政治に無關心である。かゝる彼述は稍〻冗長のやうであるが、後に述べるやうに教會を支持する層が正にパン屋を初めとした小ブルジョア達である事實と對照して、注目に値する。

四

以上を豫備知識として我々はデーン氏の彼述を檢討しやう。民衆と教會との關係は時代的に如何に變遷しつゝあるか、民衆は何故に教會を棄て、何故に教會から追出されるか、教會の傳統はどの程度まで力强く民衆の間に殘つてゐるかを檢討しやう。

その著の結語に氏は云ふ。「さて我々は今何を見たか？　青年が評判よりもよいといふのはほんとうでない。」「プロレタリアートに取つては、神の問題は火星に人が住んでゐるかどうか位の興味しか惹かない。(一)」フアルク氏の批評に見る如く彼は民衆の根深い傳統的信仰を處々に指摘してゐるに拘らず(二)、結論に於いては右のやうに云はざるを得なかつたのである。更に又「生活の巨大な精神的物質的變形の爲に……宗教はたゞ地に墜ちて了つたのだ(三)」と。

此の屢〻言古されて來た事實を、彼ははつきりと數字にして示してくれる。例へば二七年度に行はれた二

三四の結婚の中、教會で式を行つたのは九五に過ぎない。一〇年度には九〇〇人あつた受洗者も二八年には一六二人しかない（但し玆には避姙、墮胎、嬰兒死亡その他の異常な增加の結果を考慮せねばならないが）。興味深いのは教會離脫者の統計である。一九〇一年には一七人、翌年二七人、六年には一躍七一一人。大戰直前の一二、一三年には夫々百人臺。一四年には四四六人を數へたが大戰中は激減して一五—一八年には夫夫六、三二、四〇、四三人を數へたにすぎない。一九年には一擧に一、二一〇人、二〇年一、一三一人を算して、戰爭を通じて教會の信用が地を拂つた事を示してゐる。大戰中と雖ども教會復歸者は殆ど無く、一五年に一〇人、一八年に五人を示すに留る。斯くて合計七、〇〇〇人が教會を脫退し、五〇〇人だけが復歸した。

日曜禮拜者は一五〇—二〇〇人位が普通である。しかるに教會役員選擧には四—五、〇〇〇人が投票し、棄權率は八割だといへば、二萬以上の有權者を有ちながら禮拜者が如何に少いかが看守できるであらう。事實人口四萬數千の區內にあつて、正常の信者は二〇〇—二五〇家族に過ぎないと推定されてゐる。(四)

凡そ我國などで宗教が民衆の日常生活と結付くのは死と憂患とに際してゞある。葬式や法事と苦しい時の神賴みとである。今統計に徵すると埋葬禮を行はれたのは死者の八割にすぎない。それどころか死と神賴みとはそれ自身民衆を教會から引離す重大なモメントとなつた。何故か。

戰爭に當つて民衆は神に祈つた。ところが夫や息子が死から免れるやうにと祈る人々に對して、神の與へたものは未聞の無慈悲な殺戮であつた。民衆の神助に對する撞理に對する不信と戰爭への反對とはそこに勃然として起らざるを得なかつた。「若し神が在るなら、數千の人を死戰の巷に送りはしなかつた筈だ。」と少年達は口を揃へて非難する。少女も亦云ふ「戰爭で多くの人々は神樣がわからなくなつた。妻や母が息子や夫の死んだ時、もう神はない。さうでなければ私の息子又は妻を死なせはしなかつたらう、と言ふのをよく聞

くから」(五)

神は死から救はず、病から救はないばかりでなく、恐慌からも救つてくれない。「神さまにもけつてんがある。神さまは助けてくれない」(六)と無邪氣な少年が書いた。

神は恐慌から救つてくれないばかりでなく、神に祈るには金がかゝる。一五歳の床屋の小僧が書いた「私は教會をやめます。一、私達はちつとも教會へ行かない。二、教會費を何の爲に拂はねばならないだらう。三、私は自分の喋る事を自分では信じない牧師を知つてゐる。(七)」

頭の進んだ子は云ふ「私の考では多くの教會や牧師はドイツ國家の大きな負擔である。今日誰でもが能力以上の高い稅金を拂はねばならない時云々。」小店員の言葉である。

これらの意見の中に果して六〇萬の會員を有するドイツ無神論者同盟の影響が指摘し得るであらうか。デーン氏は他の個處で明かに無神宣傳の影響下にあると思はれる數多の意見を引用してゐる。しかし以上の例に宣傳の跡は認められない。こゝに明かなやうに、教會からの離脫は決して宣傳による、上から課された行爲ではない。下からのやむにやまれぬ要求なのである。デーン氏はそれを「運命である。全體の罪から生起する運命である」(八)と表象した。運命かどうかは別として、それは單なる思想の動きではない。もつと下のあるものから生ずる結果である。左翼的な宗教批判の内容に就いてはこゝに更めて紹介するまでもないであらう。

唯一つ注意してをかなければならないのは、教會がブルジョアジー乃至國家の側に立つてゐる事は爭はれない事實であり、一般も此點を可成り明かに意識してゐる點である。實際教會に通ふ二〇〇—二五〇家族の大部分はパン屋その他の小市民であつて、プロレタリアートではない。教會評議會は役人その他の中流の人人に獨占され唯一人のプロレタリアートもこれに參加してゐない。教會は二八年に强化された宗教刑法によ

つて守られてゐる。[九] 教會は私有財産制度を以て「キリスト教的」財産觀念だと呼ぶ。

神や教會は民衆を戰爭の災厄から救はなかつたばかりでなく、民衆を戰場にまで驅り立てる役を務めた。「神、自由、祖國」の標語は自由なる語が民衆自身の自由であるかの如き幻想を與へるに役立つた。教會は一少女をして語らしめてゐる「……眞の自由は內面的のものである……信心深いキリスト教徒にとつての神は、ドイツ魂にとつては正しく祖國即ち最高者である。神の信仰と燃える祖國愛とが眞の自由である」。[一〇] と。

教會が右の如き事實にも係らず自らの政治的中立を裝ふ事に對し、一少女店員は憤を感じて云ふ「私は女子青年會にゐた。私達はドイツ、すべての上にドイツ、を歌はねばならなかつた。私はそれが厭だつた。」[一一]

教會は又このやうな社會的經濟的原因から民衆の離反を買つてゐるばかりではない。自然科學乃至所謂自然哲學との衝突からもさうである。殊に此の點で青年の意見は鋭い。しかし此の問題も言古された事として、茲では省略しやう。

註

(一) Dehn, „Proletarische Jugend," SS. 192 f.
(二) Falk, „Religiöse Symbolik," S. 5;
(三) Dehn, S. 195; (四) SS. 22—27
(五) S. 141 f.; (六) S. 164
(七) S. 125 (八) S. 125
(九) Maslowski, P., Gotteslästerung
(一〇) Dehn, SS. 152 f. (一一) S. 149

五

教會の反民衆性に對して以上の如き非難があるが、それを意識して問題とするのは寧ろ進んだ分子のみである。デーン氏も屢〻指摘してゐるが、神や教會に對して判然とした反對意見を吐露するのは比較的少數の青年に過ぎず、その數は少女の場合には殊に少い。宗教は深く民衆に喰入つてゐる。

「反教會的プロレタリアートに向つてさへも、尙ほ教會から糸がのびてゐる」[一] 況や民衆の大部分は默し、動かず狐疑してゐる。デーン氏が生徒中の左翼と右翼と

に就いて調査したところが、多くは自らどちらとも決し得なかつた。女子に至つては宗教々育廢止が問題となつた時、殆ど全生徒が廢止に反對した。(二)さうかと言つて宗教々育を禮讃する少女の數も多いわけではないのである。

それでは信者と非信者との割合はどういふ風になつてゐるか。商店員一期生に就いては六五人の中四八人までが傳統的で、無神論者は三人、他は懷疑的であつた。それが四期生になると二七人中傳統派一五人、他は六人づゝである。左翼的な石工の級では二七人中四人だけが信仰派で殘數は無神論者と懷疑派に別れた。金屬勞働者の場合は右の二者の中間位であつた。

右の數字で氣のつく通り、學期が進むに從つて必ず信仰派の數が減る。これは下級生の間ではそれまで八年間の宗教々育の名殘が作用してゐると解すべきである。卽ち少年時代に受けた宗教教育は何等發展の跡を見せる事なく、年と共に消えて行くのである。從つて所謂信心深い連中も、その大部分は唯未だ覺醒しないだけであり、一旦彼等が覺醒した曉には、そこに殘つてゐた「宗教」はもはや、少くもその儘の形では、存續し得なくなるものと考へられてよい。教會とプロレタリアートを結合する糸は極めて細く、危かしいものであると見てよい。

右の記述を通じて我々は宗教の未來性の問題に立返らう。

宗教は存續し得るか。この問題は今玆で論斷するわけに行かないし、斷じたとしてもそれは一個の意見以上のものではないだらう。唯言へる事は、宗教が若し存續するとすれば、それは彼の後れた、傳統的な層に於いてゞはあり得ないと云ふ事である。小市民的な層に存續するとすればそれは宗教の形骸以上の何ものでもないと云ふ事である。

或はかう云はれるかも知れない。以上の如き非難は何等宗教の本質を衝くものではないと。しかし成長しつゝあるものは一切の傳統から開放された若き大衆である。彼等にとつては凡ての問題は何が觸れずに殘さ

れるかではなくて、何が新しく創造されるかである。宗教の本質が他に残つてゐるとするならば、それはどこかに、何かの形で、彼等青年の創造活動の中に織込まれてゐなければならない筈である。

若しも宗教の「本質」がさう云ふ方面に求められ、新しく成長しつゝあるとすれば、そのやうな本質はデーン氏の如き主知的な方法では究明され得ない。問題を教會や聖書に結けて見る限り明かにされ得ない。此の點についてファルク氏の前揭書はプロレタリア詩の領域に於いて宗教的要素を探つたもので、デーン氏に缺けた方面を補ふものとしての重要な一方向を指示してゐる。

これに關聯して人は直ちに宗教的社會主義、社會主義的宗教乃至宗教卽社會主義の議論行動の一系列を想起するであらう。デーン氏はしかし社會主義の宗教性を否定する。氏にとつては宗教は飽くまで聖書的でなければならない。此の問題は今こゝで論じ盡すわけには行かないが、唯一言宗教と社會主義とを結合するには單に二三の思付き等では不充分であり、學的な基礎を與へる事に努力が拂はれねばならない事を指摘してをかう。

註

(一) Dehn, S 53
(二) 〃 S. 111

慶元條法事類の道釋門（中）

——宋代宗教法制の一資料——

牧野巽

四　師號度牒門

師號度牒　勅・令・格・式

勅

名例勅

(1)諸僧道、亡二失度牒一、還俗、

戸婚勅

(1)諸以二應一レ毀納一度牒一、乞二資與一レ人、及受買、盜詐取同而欲レ買レ之者、各徒貳年、公人將二繳到亡僧道度牒一、盜賣二與人一及受買、洗改書填者、准レ此、並許二人告一、赦到參拾日、不二改正一、復罪如レ初、

(2)諸僧道度牒、應二於官司一書填一、而輒擅書填者、徒貳年、

雜勅

(1)諸因二水火盜賊一、毀失制書官文書者、勿論、僧道度牒、被二人毀失一者同、滿拾日不レ申者、還俗、

(2)諸以二制書官文書一、質當財物一、及質當之者、各杖壹伯、僧道以二師號紫衣度牒或公一(一)質當者、仍還俗、許二人告一、財物沒官、若於二所監臨一質當者、止坐二監臨之人一、財物還レ主、

令

雜令

(1)諸棄毀亡失付身補授文書、限拾日、經二所在官司一自陳、召二本色貳人保一、命官付身印紙、所在州保奏、餘報二元給官司一、給二公憑一、如貳拾日外陳乞者、官司不レ得二受理一、僧道度牒、非二因水火盜賊及被二人毀失一者、不レ在二給限一、其應レ給者、仍下二元受業寺觀一、取二法眷貳人及綱維主首委保一、如本寺觀無二僧道一、僧道正司保明、并勘二會元牒有無一、批二書過犯一、因レ事追毀而改正者、准レ此給之、

道釋令

(1) 諸童行、請度牒（買空名度牒同、）並納披剃錢壹貫、以納鈔赴官驗訖、聽給、（度牒仍納糜費錢壹貫、紫衣師號減半、）

(2) 諸州、承受尚書禮部度僧道牒、長吏以元奏帳照驗、面給訖、申、

(3) 諸官司、受空名度牒、不得付司、當職官即時交受、每拾道爲壹封、書印訖、附庫、

(4) 諸空名度牒、所屬出榜召、童行請塡、雖未係帳、或年未及令、身有文刺、但不曾犯徒刑、及經決私罪杖情重者、並聽度、納錢足、當職官親書給付、限貳日、具州縣寺觀法名年甲度牒字號、及元降年月事因、并見在道數、申尚書禮部、（客人收買、往指定州賣者、許增價收息出賣、本處報到有人買者、准此、申部、）

(5) 諸官司、受空名度牒、而客人收買者、指所詣州、每道給公憑照牒、以字爲合同、號印押付買者、內照牒買、實封入遞、買人至所詣（願繫往別州者、准上法給公憑照牒、其元給憑勾毀、）召人經州投狀、官司勘驗、准法書塡、仍批書年月印押給付、其公憑照牒亦准此、批書訖毀抹、限貳日、具所買人州縣寺觀法名年甲度牒字號、報元受官司、

(6) 諸官司、誤毀抹僧道度牒及紫衣師號牒者、保明、申尚書禮部、

格

賞格

諸色人

告獲以應毀納度牒、乞賣與人、及受買、若盜詐而欲冒之者、（公人將亡僧度牒、盜賣與人、及受買洗改書塡同、）

已度者

錢貳伯貫（如係童行告獲給與度牒剃度）

未度者

錢伍拾貫

告獲僧道質當師號紫衣度牒（公憑同）

錢參拾貫

式

道釋式

僧道亡失度牒等乞給公憑

某州

據某狀或狀某縣申云　并依條召到本色貳人委保乞出給公憑者、今勘會下項、

一開合用條貫

一僧道正司具到脚色（開見今年甲出家并披剃年月日係帳年分）

一過犯（開年月日犯由所斷罪名、無即云無）

右州司取會到所屬官司寺觀主首并保人文狀、照會到本人度牒（紫衣師號、同、六念戒牒、如與度牒連黏、亦具聲說、）委實於某年月日在某處被盜、或遭水火焚失、或被人棄毀亡失若將帶逃亡、某官司勘驗是實、即不是本人自己棄毀亡失及質當錢物虛妄告官（度牒、仍云告官時在拾日限內）并取到受業寺觀法眷貳人及綱維主首委保、度牒內、別無批書過犯（如有、即云除前項開具過犯外、別無漏落、若本寺觀無僧道、即僧道正司保明、）所乞出給公憑別無違冒違礙、今保明是實、謹具申尚書禮部伏候

指揮

點勘依條式（某官姓名）

年月日依常式

〔註〕本門に存する勅は、雜勅の一般官文書に關する部分を除き、僧道に關係ある部分は皆唐律に相當條文がない。本門に於て專ら問題となつてゐる度牒の起源が天寶六年に始まると稱せられ、(二)紫衣師號を賜ることも唐代開元後に於いて次第に一般化せられたことを考へれば、開元二十五年の改修後殆ど變化しなかつた唐律に此等の規定を見ないことは當然である。皆一目瞭然であるから別に註解の必要はないであらう。

次に雜令は其注に度牒を失つた場合の再下附の規定があるので此處に採錄されたのであらう。後の道釋式と對照すべきものである。道釋令の第一條によれば、童行は度牒を受ける際には、空名度牒を買ふ費用の外にも、披剃錢壹貫、簾費錢壹貫を收めなければならなかつたことがわかる。道釋令第二條第三條は官吏の度牒取扱手續で、可成り愼重なものであつた。次の道釋令第四條は空名度牒買賣に關する規定で注目すべきものである。卽ち此條によれば、空名度牒は必要な錢さへ納めれば、（一）曾つて徒刑以上の罪を犯さず、又（二）杖刑の情狀重き私罪（私罪は公罪より重い。公罪なればよいのであらう。公罪）の

刑の執行を受けた者を除くの外は、(一)未だ童行帳に登錄されてゐないでも、(二)年が適齡に達せずとも、(三)身に文刺があらうとも、皆これを買ふことを許すと云ふので、次の違法剃度門所載の道釋令に、男は十九歲、女は十四歲以上でなければ童行となることを許さず、又身に文刺あり、曾つて笞刑(最も輕い罪)を犯した者は童行となることを許さぬと云ふ條と對照すれば、宋朝が如何に度牒濫賣によつて生ずる財政的所得に汲汲としてゐたかがわかる。注にブローカーが度牒を仲買して利益を取ることを許してゐるのも、なるべく廣くこれを賣捌くためであらう。第五條は此等のブローカーが他州に度牒を持つて行く場合の手續を規定したもの、第六條の規定も度牒紫衣師號牒が高價であるから、官吏の誤魔化しを防ぐための規定であらう。賞格、道釋式については別に述べる所はない。(四)

(一) 公字の下に憑字が脫してゐる樣に思はれる。
(二) 某字は恐らく具字の誤。
(三) 僧史略等參照。
(四) 道釋式注の六念、戒牒に就いては受戒門參照。

五 違法剃度門

違法剃度 勅・令・格

勅

戶婚勅

(1) 諸私自剃披、及私度人爲僧道、若僞冒者、各徒參年、本師知情、徒貳年、主首知情、杖壹伯、並還俗、卽以應毀納度牒、乞賣與人、及受賣、盜詐取同而欲冒之者、各徒貳年、公人將緻到亡僧道度牒、盜賣與人、及受賣、洗改書填者、准此、以上並許人告、赦到參拾日不改正、復罪如初、

(2) 諸童行、應度未受牒、而輒披剃者、杖壹伯、本師知情、減貳等、主首知情、又減貳等、

(3) 諸違令爲童行者、杖壹伯、由同居尊長者止坐所由、仍改正、本師知情、與同罪、主首知情、杖六十、已度者、幷本師、並還俗、事發日於令無違者、各勿論、

詐僞勅

(1) 諸僧道、於度戒牒六念公憑、有僞冒者還俗、罪至徒者配本城、

令

道釋令

(1) 諸男年拾玖、女年拾肆以下、或曾經還俗、或身有文刺、或犯笞刑、或避罪逃亡、或無祖父母父母聽許文書、或男有祖父母父母而無子孫成丁、若主戶不滿參丁、並不得爲童行、卽經係帳、後有文刺、或犯笞刑、或犯踰濫、自首者同及私罪徒、雖各遇恩原免、亦准此、

(2) 諸僧道、不得受總麻以上尊長拜、及收爲童行、

格

賞格

諸色人

告獲私自披剃、或私度人爲僧道、若僞冒者、并以應毀納度牒、乞賞、與人、及受賞、若盜詐而欲冒之者、公人將亡僧道度牒、盜賣與人、及受賞、洗改書填、同

已度者

錢貳伯貫　如係童行告獲、給與度牒剃度、

未度者

錢伍拾貫

〔註〕故唐律疏議（卷十二）戶婚律には、

諸私入道及度之者、杖一百、若由家長、家長當罪、已除貫者徒一年、本貫主司及觀寺三綱知情者、與同罪、若犯法合出觀寺、經斷、不還俗者從私度法、卽監臨之官、私輒度人者、壹人杖一百、二人加一等、罪止三千里、

とある。今これを前記戶婚勅と比較すると、(一)宋勅は唐律が區別してゐる度と除貫とを區別せず、(二)家長云々を童行の方に移してゐる外、一般に刑を重くし規定を詳細にしてゐると云へよう。たゞ唐律の「若犯法合出觀寺經斷不還俗者從私度法」云々は宋勅にはないから未だ生きてゐたかも知れない。又本貫主司、監之官等官吏に關する立法も、宋勅第一條註の規定とは大部趣意が異る樣であるから生きてゐたかも知れない。宋勅は唐律が單に度を問題としてゐるに對し、度と童行となることを二重に規定してゐる所が複雜になつてゐる。詐僞勅の相當條文は唐律にはないが、度牒

戒牒六念公憑の中、度牒、戒牒、公憑は皆官より出す官文書であるから、官文書一般に關する規定が其の代用をなしてゐたと見てよいであらう。六念は受戒の際、寺から出す文書で次の受戒門を參照されたい。道釋令第一條は童行たり得る制限を記したもので、やがて僧道たるの制限をなすものであらう。これによれば、(一)男子年十九以下、女子年十四以下、(二)一度還俗したもの、(三)身に文刺あり、笞刑を犯し、或は罪を避けて逃亡したもの、(四)祖父母父母の聽許文書なきもの、(五)男の祖父母父母あるもので其の子孫に成人なきもの、(六)主戸に參丁以上ゐないものは皆童行たることは出來ない。可成り嚴重なものである。「卽經係帳」以下は一度童行となつたものでも、下記の事を犯せば童行たり得ないと云ふのであらうが、「犯笞刑」と「私罪徒」とを並記してある理由は不明である。徒刑は笞刑よりも重いものであり、私罪も亦公罪に比し重いものだから、「私罪徒」は當然「犯笞刑」中に含まれるものではなからうか。道釋令第二條は親屬の尊長を弟子にすることを禁じたもの、拜の問題は既に述べたから贅言しない。此條と、養老僧尼令の、

凡僧聽㆑近親（謂㆓三等以上㆒、餘稱㆓近親㆒、皆准㆑此也）鄕里（謂本貫也）取㆓信心童子㆒、（謂未㆑成㆑人之稱也）供侍㆒、至㆓年十七㆒、各還㆓本色㆒、其尼取㆓婦女情願者㆒（謂不㆑限㆓年之長幼㆒、但取㆓於近親鄕里㆒）

とあるものとは、年齡の點から云つても全く立法の趣意を異にするのであらう。令集解の諸家も別に尊長云云の問題には觸れてゐない。賞格については賞が甚だ重いこと、童行が告訴した時は度牒を與へると云ふことの外には餘り注目すべきことはない。

(一) 主戸は恐らく主戸の誤りであらう。但し、宋代では一般に主戸は客戸に對し土着の家を意味したらしいが、若しかく解すれば、客戸は參丁に滿たずとも童行になれることになるが、此處の主戸を此の如き意味に解してよいか否かは疑問である。

(二) 宋刑統には「罪止三千里」の五字がないが、疏文中にはあるから、恐らく本文では脫落したのであらう。

六 受戒門

受戒　勅・令・格（二）

勅

戸婚勅

(1)諸戒壇、非遇聖節、輒開而受戒、并受之者、各徒貳年、臨壇主首、與同罪、

詐僞勅

(1)諸僧尼、遇開壇受戒、若度牒有僞冒、失於驗認、經歷官司、杖壹伯、所委官減壹等、

令

道釋令

(1)諸未受戒僧尼、遇聖節、執度牒、赴僧司驗訖、州委職官壹員審驗、委無僞冒、聽諸開壇所受戒、給六念訖、本州出戒牒、并以度牒六念連黏用印、仍于度牒内注給戒牒年月日印押給訖、申尚書禮部、

(2)諸尼受戒於尼院、僧綱不得相攝、

式

道釋式

僧尼戒牒

某州

某寺院、某戒壇、遇聖節、開壇度到若干人數内、壹名、某處某寺院某人（謂法名）

牒上件僧或尼、某人、已受戒訖、准令給戒牒者、故牒、

年月日　吏人姓　名　給

餘依常式

〔註〕本門所載の戸婚勅、詐僞勅に相當する條文は唐律にはない。戒壇に關する法規は五代會要（卷十二）所載の周顯德二年勅にも見えてゐるから、もとより宋代に始まつたものではないが、兩者の間には多少差異がある樣である。道釋令の第一條は受戒して六念及び戒牒を受取ることを規定したもの、六念は寺に於いて戒牒は官に於いて授けるものである。六念に就いては參天台五臺山記（卷八）に入宋僧成尋が熙寧六年に受けた六念案が具載してあつて其の形式が明瞭にわかる。但し、甚だ長文であるから引用は省くことゝする。戒

牒は道釋式所載によつても、其の形式は明かであらう。參天台五臺山記(卷八)には成尋が受けた戒牒も載せられてゐるが、本書所載のものと多少相違してゐる。殊に本書所載の道釋式に「准令給戒牒者」とある所が、參天台五臺山記では「須准勅出給戒牒爲僧者」となつてゐるのは上記の道釋令第一條に相當する規定が熙寧六年頃には未だ勅中にあつたことを示すものである。宋代勅令格式の分類が本書に見る様な形に整頓されたのは、序説にも述べた様に、熙寧の後の元豐に始まるのである。次に道釋令第二條は尼僧が受戒する場合には尼院に於てし、男僧の干渉すべからざることを規定したもので、佛教の戒律に正面から反對する注目すべき令である。日本養老令は、「凡僧不得輒入尼寺、尼不得輒入僧寺、其有觀省師主、及死病看門、齋戒、功德、聽學者聽」と云ひ、僧尼が濫りに接近することとは禁じてゐるが、受戒を僧寺に於てすることは禁止してゐない。恐らく唐制も亦日本令と類似したものであつたであらう。五代會要(卷十二)所載の後唐の天成二年勅も僧尼の交通を嚴禁してはゐるが、受戒にまでは言及してゐない。受戒を禁止したのは宋初に始まるらしい。燕翼貽謀錄(卷二)には、

僧寺戒壇尼受戒混淆、其中因以爲奸、太祖皇帝尤惡之、開寶五年二月丁丑詔曰、僧尼無間、實紊敎法、應尼合度者、只許於本寺起壇受戒、大德主之、如違、重置其罪、許人告、則是尼受戒、不須入戒壇、各就其本寺也、近世僧戒壇中、公然招誘新尼受戒、其不至者、反誣以違法、尼亦不知法令本以禁僧也、亦信以爲然、官司宜申明禁止文、

とある。勿論、此の規定には僧家より反對があつた。例へば、僧史略上、尼得戒由條は、

近以太祖勅、不許尼往僧中受戒、自是尼還於一衆得本法而已、戒品終不圓也、今聖英達明斷、護法之士、宜奏乞仍舊行之、免法滅之遄速焉、

と述べ、佛祖統紀(卷四十三)は更に進んで、

述曰、廷議但欲分別僧尼、而不知尼女受戒須依大僧、無置壇自受之律、此一時救弊、不可爲法、今

則無ㇾ復用ニ此法一也、

と論じてゐる。佛祖統紀と燕翼詒謀錄とは其の主張する所は正反對であるが、兩者を對照すれば、此の道釋令の規定は南宋に於ては殆ど空文になつてゐたことゝ思はれる。なほ僧尼の男女關係の規定に就いては約束門、雜犯門を參照せられたい。

（一）格は此門にはなくして、其代り道釋式がある。此の格は式字の誤なること明瞭である。目錄また正しく格令式に作つてゐる。

七　住持門

住持　勅・令・格・式

勅

戸婚勅

(1) 諸寺觀、改ニ充十方住持一、而主首或徒弟、妄訴訟、及乞改爲ニ甲乙承繼一者、杖壹伯、卽私自改、或不ㇾ申ㇾ官而私以ニ本寺觀人一承續、幷官司故縱、各加ニ貳等一、若係ニ戸絕一而擅住持者准ㇾ此、並許ニ人告一、僧道正司、知而不ㇾ擧、與ニ同罪一、

令

道釋令

(1) 諸州、僧道正闕、副正遞遷、如無、或不ㇾ應ㇾ遷、卽以ニ次選一有ニ行業一無ニ私罪一衆所ニ推服一者充、（並謂ニ本州界內受業者一）年無ニ私罪一、本屬保奏、（已有ニ師號一者不ㇾ奏）

(2) 諸僧道正副、及寺觀主首主事、應ニ差補一者、本州給ニ帖一、其舊降ニ宣勅一者、申ニ尚書禮部一、

(3) 諸天慶觀、幷名山洞府宮觀、主首闕、推ニ選有ニ道行材幹之人一住持、（道童禮ニ主首一爲ニ師）其有ニ常住田產一宮觀、道衆應ニ齋粥一並上ニ堂一、

(4) 諸十方寺觀、住持僧道闕、州委ニ僧道正司一、集ニ十方寺觀主首一、選ニ擧有ニ年行學業一衆所ニ推服一僧道一、次第保明申ニ州一、州審察定差、無ニ卽官選一他處爲ニ衆所ニ推服一人一、非ニ顯有ニ罪犯及事故一、不ㇾ得ニ替易一、卽本雖ニ甲乙承續一、其徒弟願ニ改ニ充十方一者聽、無ニ人繼紹一、或毀壞寺觀不ㇾ能ニ興葺一者、准ㇾ此、仍申ニ尚書禮部一

(5) 諸十方寺觀院、請ニ僧住持一者、不ㇾ許ニ陳ニ乞撥賜迎請錢物一、

(6) 諸非十方寺觀主首、身死或有故、不應住持者、聽充弟、如有向上曾長應住持者、從衆保明、先差補。無兄弟、以所度及兄弟所度之人繼紹、非租師營遣者、以所度人住持、無所度人、以同師兄弟、並以見闕日在寺觀、及判還出外未及半年、幷幹辦本寺觀事僧道、依名次先後爲次、未回者以次人、檄其出外幹辦本寺觀事、及壹年、非幹辦本寺觀事、通及半年、未回者、不在繼紹即意在規圖臨時回禮者、不用此令。

(7) 諸僧道犯私罪杖以下經決、若犯公罪徒、各不以赦前後、不得承續爲主首、即本寺觀僧道、赦後犯私罪徒、累及參人、或犯私罪杖、累及柒人、若姦盜情重、主首綱維非知而不舉、申尚書禮部、改爲十方住持、

格

賞格

諸色人

告獲僧道私以本寺觀人承續、幷係戶絕而擅住持者、

錢伍拾貫

式

道釋式

(1) 保奏僧道正年滿陳乞紫衣狀

某州

據管內僧正或道正某人狀云云、仍具見係某寺觀文帳、

右檢准

令云云、州司契勘、某人自某年月日、差充管內僧正或道正、幹辦至某年月日、已滿柒周年、別無私罪、兼本人委是本州界內受業、今來依條合陳乞紫衣、已有紫衣、即云本人已有紫衣、合陳乞師號、別無違礙、州司保明、並是詣實、謹錄奏聞、伏候

勅旨、

年月 具官臣姓名點勘 日依常式

(2) 保奏僧道正再滿柒年陳乞師號狀

某州

據管內僧正或道正某人狀云云、仍具見係某等寺觀文帳、

右檢准

令云云、州司契勘、某人昨於某年月日、差充管內

僧正或道正、幹辦至某年月日、及紫周年、已保奏給到紫衣、自某年月日、至某年月日、再及紫周年、別無私罪、今來依條、合該陳乞師號、別無違礙、州司保明、並是詣實、謹錄奏聞、伏候

勅旨、

具官姓名點勘
年月　日依常式

旁照法

戶婚勅

(1) 諸僧道陳乞紫衣(五)號、保奏不依式、或事節未備而輒奏者、杖壹伯、點勘官、減貳等、

道釋令

(1) 諸僧道陳乞紫衣師號、而保奏、並委官點勘、圓備、乃得申發、

慶元條法事類卷第五十

〔註〕本門所載の戶婚勅も唐律に相當條文がない。

十方住持は禪林象器箋(第一類)の所謂「請諸方名宿住持、不拘甲乙」もの、弟子が「甲乙承續」する度弟院と相對するものである。十方寺觀の住持選定法は本門所載の道釋令第四條に規定してある。戶絕と云ふのは道釋令第六條に規定してある相當承繼者がない場合であらう。本條並びに道釋令第四條第七條によれば、法令の精神はなるべく十方寺觀制度を維持しようとするにあつたらしい。道釋令第一條第二條は僧道正の選任に關する規定、第三條は天慶觀其他の名觀の主首選定に關する特別規定、第四條第六條が一般寺觀の住持選定の規定である。回禮とは試經撥度門に云ふ所の回禮と同意のものであらうと思ふ。第七條は犯罪と住持との關係を規定したもので、全く異る二の規定より成つてゐる。賞格は戶婚勅に關するもの、道釋式並に旁照法は道釋令第一條に關係あるもので、此處に總說する要はないであらう。以上で第五十卷道釋門一は終りである。

(一) 租字は祖字の誤りであらう。
(二) 士は正の誤りであらう。
(三) 係の下には恐らく供の字があるのが正しいであらう。
(四) 等は寺の誤であらう。

（五）衣の下に師の字が脱してゐるらしい。

八　行遊門

慶元條法類卷第五十一

道釋門

行遊　勅・令・格・式・申明

勅

戸婚勅

(1) 諸僧道行遊、本師或主首保明不實、致請公憑、因緣避罪者、杖捌拾、給憑官司、若所止寺觀主首、不依令驗實者、減貳等

(2) 諸僧道未經本寺觀供帳、或未受戒、輒請公憑行遊者杖捌拾、主司給者與同罪、其已出本州界者、仍還俗、

(3) 諸僧道行遊、無公憑者、杖壹佰、還俗、

衛禁勅

(1) 諸僧道、於緣邊次邊遊索者、杖壹伯、許人告、有所干請已施行者、加本罪壹等、押歸本貫、

令

道釋令

(1) 諸道士、因特賜及聖節、非因試經而度（撥度量試者同）未滿伍年、紫衣或師號求滿參年者、不得判憑行遊、

(2) 諸僧道欲行遊出州界者、本司及主者保明（無師或在遠者止責）主首齎度戒牒、起州呈驗、給公憑、指定所詣、即不得往州峽參路緣邊（謂非本處受業者）除程限玖拾日到千里外限半年在路有故過參拾日者、申所在官司批書、即在路願留者繳納、所在官司、報元給公憑及元指所詣處、其應上道店、非疾病、不得過再宿、經過及所詣處、寓止寺觀主首、取度牒公憑驗實（其所詣寺觀主者仍三日內取公憑、）其無度牒公憑、或涉僞冒者、申送所申官毀林、（四）

屬、即欲還歸或詣佗所者、准此別給、（奔父母師喪并寧省期以上尊長疾病者、於所在官司判狀聽往、主首保明、給憑如法付遞給之）

(3) 諸歸明、及陷蕃投歸僧道、送州城內寺觀、不得判憑行遊、

格

賞格

(1) 諸色人

告獲僧道於緣邊次邊遊索者每名

錢伍拾貫

式

道釋式

(1) 道士女冠行遊公憑

某州

據在州、或某縣、某宮觀主首（或本師保明者亦具言、）保明本觀道士或女冠、姓法名、乞判憑往某州行遊、別無違礙者

右檢准

勅令云云（備坐行遊及亡失度牒并僞冒等條制）今給公憑、付道士或女冠、姓法名准

令、只得詣某州、所至關津、（五）呈驗度牒放行、至所詣處依限繳納、年月　日給

列位依牒式

僧尼行遊者倣此給（度牒下添戒牒貳字）

申明

隨勅申明

衛禁

(1) 紹興十三年三月十九日

勅、今後僧道、不得往淮南京西路鄰接外界州軍行遊、

〔註〕本門所載の法令は凡て僧道の旅行の自由を制限するもので、唐律には一般人の關所通過に關する規定がある外、別にこれに相應する條文はない。養老僧尼令にも僧尼の乞食及び山居に關する規定はあるけれども、旅行一般に關する規定は見えない。しかし、入唐求法巡禮行記（卷二）、參天台五臺山記（卷二）などにも、公驗、公據のことが出てゐるから、本門の規定に類するものは、可成り古くからあつたものであらう。

本門中最も一般的基礎的な規定は道釋令第二條であらう。此條を中心として本門所載法令の意味を概括すれば、大體次の樣になる。

（一）僧道は州界を出て旅行する際には、師及び寺觀の主首の保證を得て官の公憑を請はねばならぬ。

此の公憑の形式は道釋式に明示されてゐる。而て

(a) 公憑を所持せずして旅行した僧道は戶婚勅第三條により還俗に處せられ、

(b) 師或は主首が不正の保證をなした者、及不正を發見せずに公憑を給した官吏は戶婚勅第一條により杖罪に處せられた。

(二)さてかくして公憑を得た僧道は、道釋式によつても明らかな通り行先を嚴に指定されてゐて、途中疾病の場合を除き一處に再泊以上をなすことを得ず、又旅行日程九十日(千里以上の場合は半年)を除き三十日以上を費した者は官に此旨を申告して批書して貰はねばならず、途中で留らうとする者は公憑を官に返却し、其處の官吏はまた此旨を元公憑を給した場所及び行先として元指定された場所の官に通告せねばならなかつた。途中から元の場所へ引歸さうとする者及び途を轉じて他の場所へ行かうと欲する者も亦此に准じて公憑を一應返却し、新に公憑を請ふのである。而て旅の僧道を宿泊せしめる寺觀の主首は一々其の度牒公憑を檢し僞冒なきを確めねばならなかつた。此事を怠つた主首は戶婚勅第一條により杖罪に處せられる。

(三)以上の如く僧道は州界を出て旅行する場合には一々公憑を請はねばならなかつたのであるが、かくしてもまだ僧道には行かれぬ場所があつた。それは川峽參路等の國境地方である。川峽とは後の雜犯門旁照法所載の名例勅にある通り四川省方面であり、參路は南宋で云へば、淮南東路、淮南西路、京西路であらうが、申明に紹興十三年勅がことさらに載せられてゐるのを見ると、北宋時代に遼との國境であつた河北、河東、永興方面を指してゐるのであらう。此禁を犯して邊境地方を旅行者は衞禁勅により所罰され、犯人を官にした告訴した者は賞格により錢五十貫を給せられた。

(四)以上の樣に國境へ行くことさへ禁じられてゐたとすれば、外國へ行くのは勿論禁止されてゐたことと想像される。少くも外國から歸つた僧道、及

び歸化の僧道は道釋令第三條によれば州城内の寺觀に留められ、法文の上では州外に旅行することは出來なかつたのである。

（五）以上の外、道釋令第一條、戸婚勅第二條によれば、僧道になりたての者や、紫衣師號を得て間もない者は行遊できなかつた。

かくの如く南宋に於ては主として警察的國防的理由によるものであらうが、僧道の旅行は少くも法文の上では官の嚴重な統制の下にあつたのである。

（一）　求は恐らく未字の誤。
（二）　主は恐らく首字の誤。
（三）　州は川字の誤。
（四）　林は抹字の誤。
（五）　閑は恐らく關字の誤。

前々號訂正

頁		誤	正
六七頁下十五行		吏不能欺	吏不能欺
六八頁上十六行	初吏部七司		初吏部七司

六九頁上十三行		賦役門三	農桑門
七〇頁上八行		賦役門	農桑門
同	下八行	發明年月	發布年月
同	二十三行	宋重要	宋會要
七二頁下四行		卷第五十道釋門一	慶元條法事類卷第五十道釋門一
同	下十三行	渚僧道道一	諸僧道道（一）
七八頁上十五行		已	已
同	下三行	已	已
同	七行	應得撥二度	應得二撥度
同	十五行	併發	併撥
九七頁下十七行		五員	伍員
七九頁	十八行	試經	試驗
八〇頁上十二行		係供某年文帳	係供某年文帳
同	下一行	狀說内間	狀内間說
同	下四行	井堂御書	井掌　御書
同	十行	某官覩	某宮覩
同	十二行	王首	主首
同	十二行	隨事	各隨事
同	下十行	柴年	柴年

以上の外、七八頁上の最後の行の鄉貴貫の貴字、及び八〇頁下の最初行の狀内間說の間字に注を附し、貴字は恐らく衍字、間字は恐らく關字の誤りなることを注意することを脫した。

宗教發展の問題と文化圈說

杉浦健一

一　文化研究の對象

宗教發展の問題は文化研究よりすべきである。ここに云ふ文化研究とは概念の形式及び體系を論理的に整齊することではなくて、實在する文化生活の正確なる認識と、その科學的記述である。從つて純理論的な思惟より出發せず、各民族の持つ文化の充分な觀察から初めなければならなひ。獨逸に於ては文化と云ふ言葉は、哲學に於ける精神生活の論理的構成を想起せしめる。然し吾人がここに文化と云ふのは、それと異り英米語の Culture の意味である。斯かる意味の文化と云ふ言葉も甚だ曖昧に使用されてゐる。例へば文化人と云ふ場合は洗練された趣味教養を持つた人と云ふ意味もあれば、文明人と云ふ意味もある。これが近代人の趣味に合つたものか、到る所に使用されるやうになつた。特に我國では今日余りに多く使用され過ぎる結果文化住宅、文化生活等に於ては、安價で便利なと云ふ意味まで持ち、モダンなどの言葉と共に通俗語となつた。

然し學問的に用ひられる場合には自から一定の概念を持つ。ウヰスラーは個人活動を網羅する生活範圍こそ、歷史學者、社會學者、人類學者が文化と云ふ名稱を與へる基本現象である。(一)と云ふ。文化と云ふ言葉は大體社會を構成する人類が持つ知識、信仰、藝術、慣習、道德その他の能力、習性を含む複合總體を意味する。從つて一つの文化要素を研究するにも、その全複合體との關係を明かにしなければ完全でない。

ここに於て先づ第一に吟味すべきは個々の文化要素を網羅する文化複合と云ふ如きものが實證的な科學の對象として、存在し得るや否やと云ふ問題である。これに對してはウヰスラーが米國文化の實在を解いた說明をもつて答へとややう。ウヰスラーは一人のエスキモー人が突然米國を訪れたと想定し、それが極北の家に歸つて同族のものに、彼れが見た新世界の人々は石、硝子でつくつた箱形の家に住み、貨幣を持つて交易し、食物中の髮に對する強いタブーを持つこと、婦人が結婚すれば新姓を名乘る風習から、電車、自動車、ラヂオさては活動寫眞の愛好、婦人の厚化粧等を物語ればエスキモー等は米國文化の何物たるを了解するであろうと述べてゐる。(一)

これ等は膨大な米國文化複合體の無限少の項目に過ぎない。從つて文化研究の對象として、細目の全部を記錄することが必要であるなら、これによつて米國文化を研究することは不充分である。然し幸に吾人が行なはんとする比較研究法に於ては、細目の總べてを擧げる必要はない。斯かる複雜な雜事業をしなくとも重要な特色をあげることによつて、短縮された形で研究することが出來る。例へば人の顏を描く場合全部を明細に描かなくとも、一部を描いてその人の特性を充分あらはすことが出來る如きである。文化の實在を認識し、その性質を明かにする場合(比較研究こよれば)、その主要な特徵のみを列擧したものをもつて研究對象となすことが出來る。

註

(一) Wissler, Man and culture. 赤堀英三譯　三頁
(二) Ibid. 五—六頁

二　文化研究の方法

文化複合體を正確に認識するには二つの態度がある。第一は文化の分析的見方——例へばミュラリヤが文化の全領域を、機能に從つて概念的に分析して經濟、社會組織等の下部建築と言語、科學、宗教等の上部建築とに分けた如きである。(一)更に下部建築を重要視し

て、經濟生活の推移を文化財の發展と勞働の發展に分け、更にそれを食物、武器、着物等の細目に就て研究した。これは各〻の要素の發達を明かにするにはよいが、文化複合體の發達を統一的に知るには不便である。彼れがそれ等の一部である、經濟生活を中心として見んとする如きは價値評價を行ふ哲學的態度で吾人の目的とする比較研究法とは異る。文化哲學としてなら分析した要素と文化複合體との函數關係を明かにすることによつて、全的意味を知ることが出來るであらうが、それは文化史的研究の關知する所でない。特に今日の生活に於てこそ文化の概念的分析も可能に見えるが、文化の低い民族にあつては、これ等は混一狀態にあつて、分析困難である。

第二は文化の綜合的見方――元來文化は全體的なもの、統一的なものであるからバラ〳〵な個別的要素に分析することは不合理である。特に比較研究に於ては、無限少の主要項目を文化複合體の對象として研究するのであるから、綜合的な態度で研究を進むべきである。擬綜合的に見ると云ふことは所謂文化哲學に於て、全體的な理解によつて本質を究明することではなく、唯だその本質が顯現する現象的形態に就て研究するに過ぎない。擬文化複合體の發展を全體的に把握するには、その特徴を時代を追ひ、地域に從つて、順次に確認することになる。ここに於て(A)時間的に把握せんとするものと(B)空間的に把握せんとするものとの二つを生ずる。時間的に把握すると云ふことは文化複合體を時間的發展の段階に從つて研究することである。然かしこれは史學に於ける年代分けの如きでなく、ランプレヒトの獨逸史に於ける五つの時代分け(一)、ヴントの民族心理に於ける四つの段階(二)の如きを云ふ。これ等の多くが最終の目的とする所は文化發展そのものの確認より、寧ろそれを手段として、人類精神の働き方の發展を究めんとする、心理學的研究の樣である。次に空間的に把握せんとするものは自然環境の諸條件を基礎として、如何なる自然條件が或る民族に高等な文化を發達せしめ、他の民族の文化發展を妨害したかを明かにせ

んとするものである。例へばテイクソンが民族性、自然、環境及びこれより生じた特性の傳播を文化の起源、發展の根本素因とした如きである。(四)

註

(一) Müller-Lyer, Phasen der Kultur s. 44—45.

(二) Lamprecht, Deutsche geschichte（年代的區分も併用して象徵、類型、因襲、個人、主觀の五つの時代に分けた。）

(三) Wundt, Elemente der Völkerpsychologie（年代を全く離れて、原始、トーテム、英雄、フマニテートの四段階とした。）

(四) Dixon, The billing of cultures. p. 5.

三　文化の發展に關する研究の歷史

文化發展卽ち歷史に於ける發達或は發生の概念は今日では自明のことと考へられるが、人類文化を發達の所產として理解するには精神文化の程度が相當高いことが必要である。(一) この觀念は古代にも無いではないが、所謂文化發展と云ふ理念が組織的に出來たのは十八九世紀以後のことである。これを整頓したのは獨造啓蒙哲學者ヘルダー等であつた。(二) 啓蒙思想に萠ざした歷史觀念は浪漫主義時代になつて、發展史の觀念を形成し、更に進んで一般文化史の根本概念を作るに至つた。一八二八年ギゾーが「歐洲一般文明史」を出した頃から人類進步の完全性に對する浪漫的な憧憬の夢は改訂され、歷史哲學としてゞはなく、歷史そのものゝ實證的な研究が起り、(三) 次いでコントが出て三段の發達狀態を明かにするに當つて未開人の宗教をも考慮した。一八五〇年頃獨逸ではヘルバート派の人々によつて、原史民族の社會意識の具體的研究が行なはれるやうになり、ラツアールス、シュタインタールによつて民族心理の研究が提唱された。(四)

實證主義傾向に次いで、生物學的唯物主義傾向が起つた。一八五九年ダーヴィンが「種の起源」を出して、生物進化論を唱導すると、學界の各方面でこの思想を支持し、殆んど無條件に受け入れた。これが文化史に於ける發展の觀念にも著しい影響を與へ、生物進化の觀念に從つて、文化の發生及び未開より文明への發展を

說くやうになつた。文化發展の問題はその後盛んになつた極端なマテリアリズムの見解に從つて理解され、利用されるやうになつた。斯くして人類文化の發展とは、何れも低い段階から高い段階へ發達するとのみ斷じた。道具や武器が粗雜であり、社會狀態や宗教信仰が野蠻であればあるだけ、發達の源に溯つたと考へた。當時はこれを、人類精神を自然民族から歸納したものであると自任してゐたが、一層忠實な觀察よりすれば甚だ不完全であつて、これは未だ主觀的な價値判斷によつたもので、實際の文化を適用して見ると、時と處を超越した組織體系を持つものである。(九)一九世紀の末から神話學、民族學、人類學等の研究が精密になるに及んで、文化の起源、發達の觀念は一大轉回をなすに至つた。

註

(一) Brnhein, Einleitung in die Geschichtswissen shaft s. 11—13.

(二) 野々村戒三、史學概論、五七—五九頁

(三) 西田直二郎、日本文化史序說　六八—七一頁

(四) 松崎淺太郎、心理學概論　三六頁

(五) Schmidt und Koppers, Volker und Kulturen s. 31.

四　バスチアンの要素思惟說

以上に序說したものは、文化の相違に着眼して、その變相を發展段階に並べることに努力したが、その後文化發展の研究は文化類似に注意し、その精密な研究をするやうになつた。特に餘り關係のない地方に起る同樣な文化の間に直接交涉のあることが確められるに至つて、從來文化發達の問題に於て餘り關心を持たれなかつた文化の類同性及び接觸、傳播が重要視されるやうになつた。この方面の研究に努力したのはバスチアン、モルガン、タイラー等である。然かし彼等の關心の中心は矢張り文化の發展にあつた。要するにそれ等は尙ほ進化論的心理學によつて、精神作用の發達を明かにせんとするものであつた。(一)この代表としてバスチアンの主張を研究する。彼れの學說の根本は「要素思惟」にある。彼れの言葉によつて說明すれば、人類

の思惟は何れの處を問はず總べての大陸に於て、同一條件の下に同樣思惟の發達をなす。これは植物が必然的に細胞溝や浮槽の成長によつて發芽し、葉を生じ、枝を出し、花を開く如きものである。氣候及び地域の變化によつて北方の縱と熱帶の梅の如き相異はあるけれども、兩者が同一の成長法則によつて成長することは確かである。文化に就て見れば明朗な天地に往むギリシヤ人の精神創造である神の世界はヒーヨルド海岸に住むスカンヂナビヤ人に比して快活である如き、又神秘に包まれた原始森を背景とする印度神話が單調な大洋に中に起つたポリネシヤ神話より神秘的である如きである。斯かる地方色によつて外面的な差異はあるにしても、嚴密に分析すれば、一般に共通な根本精神としての「要素思惟」を確立することが出來ると云ふ。(一)要するに彼の主張は（一）違つた地方に起つた文化が一致することは如何なる原因によるか（二）文化の地理的變相は如何にして起るかと云ふ二つの問題の解決をなさんとするものである。

第一の空間的にも離れて居り種族的にも關係のない民族の文化が一致する原因如何と云ふ問題は人類精神の基本的性質は世界中同樣であるから、外界の環境に共通點があれば當然同樣な觀念、信仰、社會組織を生ずると云ふ。(二)彼れの所說は明瞭でないが、これを論理的に整頓すると、人類を集合態と觀じ、それが行ふ社會生活を互に交涉、連絡し合ふ精神作用の統合態である社會思惟によつて認識せんとした。これ等の中表象、衝動、感覺等の根本要素が「要素思惟」である。從つてこれは社會思惟の中に廣く潛在するもので、分析によつてのみ抽象することの出來る普遍性を持つた精神作用である。抽象的な「要素思惟」に對して社會思惟は凡ての社會組織の相關係が精神作用によつて統合され、實體化されることによつて生ずるものである。この社會思惟によつて文化の創造、發展がなされるのである。(三)

第二に地域によつて文化樣相の相異を生ずる原因は氣候、地勢等の自然性質に基く「地理的區劃」に特色付

けられるからだと解く。バスチアンは「地理的區劃」は人類の性能中に潜在する「要素思惟」を實現せしむるものであるが、然し「要素思惟」が持つてゐる進化の法則性を變化せしむることは出來ないと云ふ。即ち人間の體質の變相の如きも「地理的區劃」の影響より生ずることは認めるが、その根本に於ては共通する典型的人間性のあることを主張する。(五)

註

(一) Graebner, Methode der Ethnologie s. 91.
(二) Bastian Der Völkergedanke s. 176.
(三) Eisentadter, Elementargedanke und Uebertragungstheorie in der Völkerkunde s. 9—10.
(四) Ulrich, Logische Studien zur Methode der Ethnologie (Anthropol Tom XVII—XIX) s. 454—456
(五) a. a. O., s. 455, s. 463—464.

五　ラツツエルの假借說

次にバスチアンとは全く違つた立場から、これを研究したのが、ラツツエルである。彼れは元來地理學者で地球が人類文化にはたらく地理的要素の相互作用を研究した。彼れは主著「人類地理學」に於て文化發展の問題を人類の集團の全活動と地理的環境との關係に於て明かにせんとした。特に人口の密度を中心として人類を統計的の姿に於て研究し、人口の粗密と文化の發展並びに移動關係を明かにせんとした。ラツツエルの說明は甚だ多方面であると共に、その主張を明瞭に把握することが困難なので、それをよく要約したセンブルの「地理環境文化史」によつて概述することゝする。女史によればラツツエルは移動性と地理的拘束性との關係に於て文化發展を明かにせんとした。即ち

(一)原始民族の移動性——狩獵、牧畜、或は原始農耕をなす民族にあつては、一時に占據し得るよりも遙かに廣大なる地域を必要とす。從つて一時無人となる地點があるため、他よりの移動は容易である。これに加ふるに原始民族が携行する荷物は極めて僅少であるため、移動に對する自然物的障害は極めて微細である。

(二)斯かる移動性に對して自然的障害がある、即ち山嶽、沙漠を初め、舟筏に由る移動を妨げる海があり、

森林の如きも、石斧、青銅斧を有するにすぎない時代の人類に取つては、恒常的な障壁であつた。從つて原始農業は樹木の群團的進軍に對抗し得なかつた程である。

斯かる障阻があるに拘らず原始時代から人種の混交文化の浸潤等の移動が行なはれた。こゝに言ふ移動とは單に戰爭、遊牧、交易によるもの、或は民族全體の侵入等のみを言ふのでなく、餘り人に注意されない不斷の移動や放浪までも含む、斯かる小規模の移動も長い間に集積した全體として見れば、非常に大きな意味を持つて來る。小規模な移動は偶然的に行なはれるから、顯著ではないが、長い間に亘つて徐々に行なはれるため、文化の上にも必然的に強い感化を與へる。卽ち民族中の個人が結婚又は養子、その他幾多の手段によつてなす、種族的混合が行なはれると共に言語の變化を起し、次第に物質並に精神文化が或は個別的に、或は全體的に傳播移動するものである。(一)

吾人が明かにせんとする、彼れの假借說は斯かる民族並に文化の移動から想定されるものである。移動變化する民族的特色には、多くの類似が見られる。ラツツエルはこの類似を目的の類似、材料の類似等に整頓して說明したが、終局に於てこれ等の一般的類似を形式思惟の明晰な特色を持つたものに歸した。斯くて類似の比較研究にあたつて、各〻の特色を形式に於て規定し、形式の變歪を類似の程度に從へて整理した。形式の類似に於て假借の特に多いのは裝飾であるとて、強い Stilmotiv を持つた形式類似の例として、マカ、印度人の鳥の假面とニューギネヤの顏の假面とにある眼の飾りが似てゐることを指適し、兩者は地理的に離れてゐるにも拘らず共通の根源を持つものであると主張した。斯かる民族的特色の傳播の研究が(二)バスチアンの主張と對立する假借說である。

註

(一) Semple, Influences of geographic Environment.
村尾昇一譯　一五一—一六四頁

(二) Ratzel, Anthropogeographie: II. s. 599—905.

六　進化論と積推論

時と處を異にして、一見異質的な發達をなしてゐるかに見える文化の統一的確認と解釋をなすことに於て、バスチアンとラツツエルが如何に成功したかを吟味しやう。

先つバスチアンの主張する如く社會心の創造力によつて獨立に發展すると云ふことのみで文化類似が說明されるか、卽ち移動を全々否定することが出來るかと云ふ問題となる。ラツツエルは獨立發展說をとるバスチアン說を批判する前に先づ兩者の意見が文化發展の問題に於て根本的對立をなすに至つた原因を示した。これによればバスチアンが同じ目的、形態、環境を持つ文化は交涉のない遠隔の地方にあつても「要素思惟」の共通性から必然的に獨立發生、發展するものであると云ふに對して、ラツツエルは彼れの心理的解釋に反對して、發生の地域から各地に向つて分散する分布、積推の跡を明かにせんとする地理的解釋をとる所に兩研究の中心概念の相違のあることを明かにした。(一)ラツツエルは更に進んでバスチアンの主張は生物學に於ける自然發生と同樣の假想によるものであると解釋して云ふ。生物學者は植物や動物が各地で並立的に獨立發生することを認め、發生中心の存在を許すが、然し生物學者は他方に於て、實際には地上の生物の屬、種の地理的分布を研究してゐる。後者の研究が强調されれば、前者獨立發生のみによる主張は否定されるやうになろう。バスチアンは前者の立場のみから、文化發展を解かんとするものである。然し實際の複雜極まりない文化現象を精密に觀察をすると、バスチアンのやうに心理學によつて內面的解釋するのみでは解決が出來ない。ラツツエルはこの點を指摘してバスチアンは困難な研究に努力せず、學問的正確性から逃避したと批難した。(二)

バスチアンとラツツエルの對立は一般には上に述べたやうに心理學的方法對地理學的方法、或は文化獨立起源說對文化傳播說と見られてゐるやうである。この

對立は最も明白な事實で誰にも分る。從つて兩者を折衷すれば獨立發生と傳播とを認める文化歸一說が出來ることも直ちに想像される、斯くしてバスチアンとラツツエルの研究から、エーレライヒの主張、米國民族學者のとる歸一說等を精密に考察して、これから文化圈說への進展關係を明らかにすることも出來る。然し本論文に於てはバスチアンとラツツエルの對立を文化史的見解から見た對立、卽ち文化史を進化の歷史と考へるものと、積推の歷史と考へるものとの對立と見て、これより發展したコローニユ學派及びヴイン派の文化圈說の意味を明かにしやうと思ふ。

扨文化史派の歷史的見解からバスチアン說を見ると次の三つの點に重大な異議を持つ。(一)文化現象を全然心理的出來事と見るから、その歷史的な經過に意味を與へることが出來ない。(二)文化現象を法則性に支配される現象として、徹頭徹尾 rational に解釋せんとするから、歷史的變遷に起る irrational な現象の解釋が出來ない、(三)個々の歷史に意味を與へないから、それ〴〵の「地理的區劃」に於ける獨自の傳播、積推現象が特殊性を持たず、凡べてを唯だ精神的接觸と云ふことで一樣に解釋してしまふことである。要するにバスチアン說は發展現象を唯だ心理學的進化論で解かんとする非歷史的見解である。(三)

次にラツツエルの主張は文化史派の主張と如何なる關係にあるかを示せば、これはバスチアンの如く全々非歷史的な態度をとらず、文化現象を歸一說、文化史派と同樣積推と見る。從つて(一)歷史的經過の意味も積推の歷史として認めはする。然かし元來文化發展に於て種族的遺傳と地理的環境の二つを主要因と考へ、特に人類の住所なる地球の感化は人類の骨肉に滲入し、その心魂に浸入する最も重要なものとする。從つて自然環境と文化發展の關係を見るに急であつたため、時間的考察を忽せにせざるを得なかつた。卽ち彼れは人類地理學のために、歷史的經過の重要性を犧牲としたのである。(四)(二)バスチアンの如く自然科學的な法則性は强張しないが、史學に於ける程 irrational な現象を

多く認めることには反對のやうである。(三)「地理的區劃」を餘り重要視過ぎた觀がある。尠くとも自然環境は直接文化を支配するものではない。

註

(一) Eisenstädter, Elementurgedanke und Übertragung stheorie in der Völkerkunde s. 23—24.

(二) a. a. O., s. 31.

(三) Ulrich, Logische studien zur Methode der Ethnologie. Anthropos XVII—XIX s. 457.

(四) Febvre, a geographical Introduction to History p. 53.

七　文化史派(一)コロー二二學派

ラツツエルはだま歷史的經過の意味を充分に認め得なかつたけれども、文化現象の根本的見解に於て積推的とする點は文化史派の人々と同じ見解である。然し彼れ及び彼れの學派は自然環境に重きを置き過ぎたため、彼れの學派から出たシユルツやヴールが再び進化論に傾くに至つた。これはラツツエルの主張の最大の缺點を示すと同時にバスチアンの進化論が全々否定さるべきでなく、再建される價値のあることを證明するものである。これに就ては恩師宇野圓空先生の「宗教發生論の再建について」に詳述してある。(一)斯くて粗雜な進化說は勿論不可であるが、地理的環境のみで解かんとすることも亦不可である。從つて人類地理的立場から文化を研究するにも、發展(或は變異)を考慮することが必要である。卽ちヘブルの言葉を借りて云へば「歷史の續承者としての人類地理」が要求される。これ等の諸傾向の中からフロベニウスの文化圈說が發展させられた。彼れは色々の道具、武器等の物質文化の形態類似を發生的に系統立てたのみならず、社會的、神話的、宗教的要素を含む全文化を有機的綜合體として統一した文化圈の中に於て研究した。彼れは結論を急ぎ一つの問題を解決せずして他へ飛躍し、或は牽强附會が多いので、その功績にも拘らず多くの不信用を招いた。(二)然し彼れが地理的研究を史學と結合する道を開いたことは、後の發展に貢獻する所誠に大であつた。

彼れはラツツエルの研究を二つの方向に進めた。（一）地理的-統計的方法これは既にラツツエルにあらはれてゐるが、それを一層明確にした。その趣旨は各〻の文化の形相を特定の文化の傳播による文化要素の複合、積推として研究することにある。（二）發達-歴史的方法これは歸一説をとるマイヤーの主張を考慮したことによる。[三] フロベニウスの研究態度は二人の全く違つた學派の人々に繼承された。その一つは史學に於けるベルンハイムである。彼れはその著 Lehrbuch der historischen Methode に於てフロベニウスの感化の多かつたことを告白してゐる。その二は文化史派の先驅者としてグレーブナーである。彼れの著 Methode der Ethnologie はラツツエル、フロベニウスの研究を違つた方面から完備せしめた。この書に於てグレーブナーが文化類似の形態的並に分量的吟味をしたことは重要なことではあるが、これは前から行なはれてゐた。彼の貢献のこれよりも更に大なるは、文化が種々の變相を持ちながら全體として見ると、それ等の構成要素の間に一定の關係（傳播或は進化）と各〻固有の特性を持つ文化の「文化一致」の關係あることを精密に觀察し、ここに「文化型」とも云ふべき、それ〴〵の型の概念を明かにしたことである。[四]

特にグレーブナー一派の所謂コローニユ學派の人々は「文化一致」を特定の「文化型」におほはれた地域として考へる。即ち「文化圏に強く地理的性質を認める（ウイン學派に對して）やうである。コローニユ學派の人々の「文化圏」の概念をグレーブナーによつて明かにすれば、人類文化史は八方に枝を擴げてゐる人間生活の總括的現象の發展を認識し、再建することである。この全研究の出發點となるものは、今日存在する文化と過去に存在した文化とを、確實な資料に基いて比較し、その間の一致を明かにすることにある。文化の一致と云ふことは單に文化の構成要素に於て同樣な資料を持つことに止まらず、有機的複合體の内に起る文化構成の要素の相互作用が（一部に等しくないものがあつても）同質的特徴を持つてゐることである。文化要素の

一致と云ふことは、同質的なものであると、混合的なものであるとに拘らず、又文化の相互作用の内部に起るものであると、然らざるとに拘らず、唯だ一つの地域のみの觀察によつては決定されない。必ず他の類似するものとの比較によつて決定されるべきものである。ここに云ふ文化圈とは一つの有機體の綜合として、互に依存關係を持つた或る時間的、空間的文化一致であつて、これを周密に比較研究することによつて文化發展を確認することが出來る。文化史の發展、移動の研究の終局の結末として殘るものは同質文化の區劃である。その或るものは一つの部族より成り、他のものは一群の移動民族、植民群等より成ることもあり、更に又多くの部族が集つて、大きな地域に擴つてゐるものもある。例へばアメリカ大陸の如きは比較的少さな、多くの異なる文化群に區分され、オーストラリヤの如きは國民と云つてもよい樣な大きな民族群を持つてゐる。元來「文化圈」とは相一致した文化を有する地域を意味するものである。從つて既に述べた「文化一致」と云ふことが、直ちに同一「文化圈」とも考へられる。然し文化圈の概念は絶對的なものではなく、便宜上類似のものを一括して、大略の構相を記述し、細密な研究の手引とするものであるから、嚴密な一致と離れてもよい。文化發展の經過に於て一つの「文化圈」の特色をなす要素は根本的に異質的な文化要素に接觸しても傳播するものである。例へばギリシヤ-ローマの文化が歐羅巴に、ヘレン-ビザンツ文化が近東に、印度文化が西部インドネシヤに入つた如きはその著しいものである。現在の歐羅巴はギリシヤ-ローマ文化を西部インドネシヤは印度文化受け繼ぐこと甚だ多い、勿論舊文化新文化地域の全體に亘つてあらゆる方面を支配してゐるのではないが、その影響は非常に大である。從つて吾人は新文化なる歐羅巴文化、西部インドネシヤ文化をローマ文化圈、インド文化圈と呼んでよい。

ここにグレーブナー、アンカーマン、フオイの文化圈を示すれば次の如し。

グレーブナー	アンカーマン	フォイ
一タスマニヤ文化圏	原始文化圏	原始文化圏
二プメーラン文化圏	――	――
三西パプア文化圏	東アフリカ文化圏	トーテム文化圏
四東パプア文化圏	西アフリカ文化圏	二階級文化圏
五メラネシヤ文化圏	――	弓文化圏
六ポリネシヤ文化圏	スダン文化圏	スダン文化圏(五)

註

（一）宇野圓空、「宗教發生論の再建について」宗教研究　新第九卷　第三號

（二）Schmidt und Koppers, Vcolker und Kultnren s. 33.

（三）Graebner, Methode der Ethnologie s. 99—100.

（四）de la Ponlaye, Le Monvement historique en Ethnologie, Semaine Internationale l'Ethnologie Religieuse IV Session p. 40—41.

（五）Lasch, Einfuhrung in die vergleichende Völkerkunde, s. 49.

八　文化史派(二)ヴィン學派

コローニュ學派の文化圏説を更に精密にしたのがシュミツトを中心とするヴィン學派の人々である。實際シュミツトの研究はグレーブナーの研究より廣汎であり、精密である。然しそれ故に文化圏説としてシュミツトの方がより勝つてゐると云ふことは差し控へたい。ヴィン學派の一人ドラ、ブウレイはグレーブナーの研究を評して、彼れは未開人の心性を考察するにあたつて、精神文化の非常に局限された部分のみ研究し、その結論も全く哲學的進化論を脱し切つてゐないと批難した。(一)これは眞相を評したものとは云へないが、ヴィン學派の態度を明かに示すものである。卽ちヴィン學派はコローニュ學派よりも廣汎な地域に亘ると共に年代的にも一段と精密な考察をなした。特に兩者の關係卽ちラツツエルとバスチアンに於て二律背反の觀をなしてゐた、地理的傳播と年代的進化（文化史派では時間的積堆）とのデレンマを解決した。グレーブナーも勿論時間的繼續關係を空間的並存關係とが互に提携すべきことを力説してゐるのであるが、シュミツトの如く餘りにも進化論に神經過敏な用心をして文化の發

展、積堆を考へないだけである。ヴイン學派は進化論への反感が甚だしいだけに、二つの關係を概念的に明瞭にしてゐる。シユミツトは文化の空間的並存關係（文化圈）を研究するには必然に時間的繼續關係（文化階層）と連絡研究すべきであるとて、兩者の相互關係を規定する規準を次の如く明かにした。

二つの相異なる文化圈に屬する文化が接觸した場合、兩者が結合して混合體を生ずるか、又は接觸現象によつて何等かの影響を殘す。この二つの文化の接觸は兩者の時間的繼續關係を明かにする。卽ち混合體及び接觸の影響を殘すものは、原文化圈よりも新らしい。これが文化圈の間の時間的繼續關係を明かにする第一の規準である。次に混合體をなすもののうちで、これを構成する兩方の文化要素が明かに識別されるものは全く一つに融合してゐるものよりも接觸現象を起した年代が新らしい。これが文化圈の時間的繼續關係を規定する第二の規準である。(二)斯かる規準を基として、複雜極まりない文化の接觸、混合、積堆をほぐして、文化圈と文化階層との兩方から人類文化を確認すべきであると云ふ。コローニユ學派に對するウイン學派の研究を明かにするためにシユミツトの文化圈の圖表を揭げる。

ドラ、ブウレイはウイン學派の長所として、文化圈の區分を言語の吟味により正確にしたこと、並に弓文化、ブメーラン文化等と物質文化の特色を中心として研究せず、社會組織を中心として研究してゐることを稱讃した。(四)吾人はシユミツトが資料に於て廣く、且つ深く研究し、文化圈の區分に於て得意の比較言語學的區分に基き、更にその內容に於て家族及び社會の組織等の社會構成を考慮して、物質並に精神文化の精細な研究をなしてゐる用意に敬意を表するに吝かでない。然かし本論文の冒頭に述べた如く、複雜な複合體を無限少の項目によつて確認するには、必ずしもシユミツトの如き精細な研究を必要としない。既に研究の對象と方法が限定的のものであるから、その結果も簡にして要をつくしたものを望む。その上既に一言した通り

一、原始文化圈（採集經濟階層）
- (1) 中央原始文化 ——外婚・單婚的文化圈
- (2) 南部原始文化 ——外婚・性トーテム文化圈
- (3) 極地原始文化 ——外婚・同權文化圈
- (4) ブーメラン文化 ——原始文化と古代母權文化の混合

二、第一次文化圈（生產經濟階層）
- 男子は肉食を調達す（狩獵）
  - 外婚・父權制文化圈（トーテム的高級狩獵者）（小邑文化）
  - 大家族・父權制文化圈（牧畜遊牧者）（支配民族）
- 女子は植物の食物を調達す（採集）
  - 外婚・母權制文化圈（低級耕作者）（村落文化）

三、第二次文化圈
- 自由・父權制文化圈（ポリネシヤ・スーダン・南部印度・西部アジヤ・南部歐羅巴等）
- 自由・母權制文化圈（南部支那・北部印度・メラネシヤ・北東部南部アメリカ等）

四、第三次文化圈（アシヤ・歐羅巴・アメリカの古代高等文化(三)）

進化必ずしも否定すべきものでないから、錯雜の積堆と傳播の關係のみに力を注ぐことは正鵠を失ふ恐れがある。

以上に於て文化圈說の學史的意味を明かにした。文化圈說の批判及びその後にるものに就ては改めて書くこととする。

註

（一） de la Foullaye, Le monvement historique en ethnologie. p. 41—42. (Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse, IV Session)

（二） Schmidt, Der Ursprung der gottesidee, Vol. I. s. 7:3—758.

（三） Schmidt, Handbuch der Vergleichenden Religionsgeschichte s. 234.

（四） de la Foullaye, Id. p. 42.

法華經の構成要素と起原

吉田龍英

一　法華經の構成要素

今こゝで法華經の構成要素と名づけるものは、法華經中にあらはれたる言々句々を極めて細かく考察して、その中に原始經典及び法華以前の分子が如何程までに混入してゐるかを見んとするものである。[一]従つてこの問題は原典批評に及ぶもので次節と共に梵語及び巴利語等の引用並びに考證はすべてビュルヌーフ氏の研究結果を綜合、整理したものであることを附言しておく。

先づ法華經の形式の上から云つて見ると、法華經とは自ら云つてゐる如く Mahā-Vaipulya-Sūtra（大方等經）であるが、この Vaipulya（方等）といふことが果して形式上或は内容上からして九分教の中に數へられる方等 Vaipūlya と關係があるか否かといふ問題が存する。之に關して松本博士は方等經（Vaipulya-Sūtra）を論じて[二]「元來毗佛略の Vipula とは廣大を意味するものであり Vaipulya は發展の義を有するものである。此の毗佛略の原義から考へると總じて簡單なるものを詳說し短かいものを長くしたものが卽ち方等經でなければならない。而て彼の義が深甚であるとか其の法が廣大であるとか云ふのは卽ち此義を擴張したものに相違ない。[四]」「之を要するに方等經なるものは小乘にも大乘にもあるもので小乘に於ける方等とは略說經に對する廣說經であり、其の文字の長く、說述の詳なるを稱し、大乘に於ける方廣經とは其の意の廣く大なるを稱したもので、卽ちその發展の意義が形式から内容へ移つた

ものと見て差支へない」[五]と結論してゐる。而して九部經と十二部經とあるが順序から云へば先づ九部經が先に出で、次に三を增加して十二となつたのではあるまいか、而て小乘經の九部の中には未だ毗佛略なる名稱がないやうであると附言してゐる。[六]

併し右の說は未だ以て直ちに首肯され得るものではない。小乘經典の九部經中にも毗佛略のあることは、既にケルン氏が指適してゐる處である。[七]而て Sumaṅgala-Vilāsinī(2, 27 ff.) 中にも九部の詳しい說明が記されてゐる。又毗佛略とは形式的に廣大發展を意味するものであり、大乘に來りて內容的意義に轉じたとするも亦誤りである。却つてその反對に小乘で用ふる時は內容的意味を有し、大乘では却つて形式的に重大なる意義を有してゐるのである。何故なれば、一體九部經なるものは經の內容より名づけたるものもあれば、又其の形式の上よりしたるものもあるからである。例へば nidāna と upadeśa の如きは內容の差であつて、形式は同一である。又 geya と gāthā とは內容よりもむしろ形式的の差異による名付け方である。それで今問題とする毗佛略は大乘に於ては勿論のこと、九分敎中に於てもむしろ內容よりの名稱である。又 Vaipulya に相當する九分敎の Vedalla は Veda より來るものであつて、vedalla とはそれを聞いたものが知識 (Veda) を得、福を得る所からかく名付けたものであるとするケルン氏の說も、[八]又 Vaipulya とは此の世の福 (Artha) 及び彼の世の福 (Dharma) を得る法を說いたものとするビュルヌーフ氏の說も、[九]共に內容上より付けた名稱であるとすることは一致してゐる。この點からしても松本博士の說く方等經なるものが未だ以て正鵠なるものとは考へられない。但しケルン氏は之を全く大乘經典との關係を切り離して論じて居るに對して、[一〇]ビュルヌーフ氏は大乘と關係ありと見てゐることは注意すべきことである。

茲で問題は再び元へ戻つて來るのであるが、大乘經 Mahāyāna-Sūtra と方等經 Vaipulya-sūtra とが如何にして同一視される樣になつて來たか。又大乘で云ふ方等經

なるものと九分教中のそれとは如何なる關係があるか。かう言つた二三の問題が横たはつてゐる。今法華經は Mahā-Vaipūlya-Sūtra であるが、漢譯法華經の中には屢〻大乘菩薩經とか、大乘經とか云ふけれども之に相當する梵本原典中には Mahāyāna の語は一つも出て來ないで、何時も Mahā-Vaipūlya の語を使用してゐる處などを考へる時、その概念の外延上から云つて方等經 Vaipūlya-Sūtra の方が大乘經 Mahāyāna-Sūtra よりも大きいものであることが分る。そして十二部教中に云ふ Vaipūlya と大乘の代名に用ゐられる方等とが亦形式内容共に密接なる關係のあることを知るのである。と云ふのは大乘經典に於て Vaipūlya の語を使ふ時は、必ず之に Mahā の一字を冠せることである。これから見ても Vaipūlya の語が元來形式的擴大の義ではないことが分る。何故ならば廣大なものを Vaipūlya と云ふならば何故更に Mahā を冠するのであらうか。Mahā といふのは形式上の廣大の義で Vaipūlya とはその中に含まれる經の内容上の語である。元來 Vaipūlya は Udāna, Nidāna, Jātaka 等と共に、何れも Sūtra の一部をなすもので九分教にしても十二部經にしても共に Sūtra を以て基本とするものであるから、從つて形から云ふときは全然 Sūtra よりも小さいものであるべきであり、而もこの Sūtra なる語は古く佛教以前からも知られて居り、之を佛教で用ふる時は Sūtra は Veda 本典と同樣の意味を有するやうになつて、婆羅門に取つて Veda が根本聖典 mūla grantha であつたやうに、佛教の根本聖典は九分教の組織完成後も尙 Sūtra を以てしたのである。而もそれは佛教にとりては Veda であり Vedalla に外ならなかつたと云ふべきである。斯く考へて來ると Veda に相當する Sūtra と Vedalla に相當する Vaipūlya とは極めて密接なる關係に立つてゐることが分る。兎に角、かくして佛典は九分であつても十二部であつてもすべて Sūtra と見られ、Vaipūlya-sūtra といふ語も亦これから生じて來たのである。卽ち Vaipūlya とは内容上の名前であり Sūtra とは如是我聞といふ單に形式の名義であつて、この Sūtra の中で Va-

ipulya の種々なるものを数多含んでゐるものを一括して Mahā-Vaipūlya-Sūtra と稱したものに外ならない。斯く考へることがもし正しいとすれば、大乘經の通稱たる Mahā-Vaipūlya Sūtra は、既に名義上よりするも一つの集成的經典なることが暗示されてゐる譯であり、而もこれは Vaipūlya を十二分教のそれと關係づけてのみ考へられることは注意すべきであらう。此等のことを考へて今法華經の各品々々に立入つて見ると、先づその各品の初めに出て來る一句を取り出してその形式について論ずると、——

(1)序品、evaṁmayāśrutam, ekasmiṁsamay bhagavān……
(2)方便品、atha khalu bhagavānsmṛtimānsaṁprajānastato……
(3)譬喩品、atha khalu āyuṣmāṁśāriputrastasyāṁ……
(4)信解品、atha khalu āyuṣmāṁsubhūtirāyuṣmāṁiśca……
(5)藥草喩品、atha khalu bhagavānāyuṣmantaṁ……
(6)授記品、atha khalu bhagavāninmā gātlā bhāṣitvā……
(7)化城喩品、bhūtapūrvaṁ bhikṣavo 'tīte 'dhvanyasaṁkhyeyaiḥ……
(8)五百弟子品、atha khalu āyuṣmāṁpūrṇo……
(9)學無學人品、atha khalu āyuṣmānānandastasyāṁ……
(10)法師品、Atha khalu bhagavānbhaiṣajyarājaṁ bodhisattvam……
(11)寶塔品、atha khalu bhagavataḥ purastāttataḥ
(12)提婆品、Atha khalu bhagavānlokṛtsnaṁ bodhisattvagaṇaṁ……
(13)勸持品、atha khalu bhaiṣajyarājño bodhisattvo……
(14)安樂行品、atha khalu mañjuśrīḥ kumārabhūto……
(15)從地品、atha khalu anyalokadhātvāgatānāṁ bodhisattvā ……
(16)壽量品、atha khalu bhagavānsarvāvantaṁ bodhisattvagaṇa ……
(17)分別功德品、aminkhalu punastatīāgatāyuṣpramāṇanirdeśe……
(18)隨喜功德品、atha khalu maitreyo bodhisattvo madyasattvo……
(19)法師功德品、atha khalu bhagavānsatasmuitābbiyuktaṁ……
(20)常不輕菩薩品、atha khalu bhagavanmahāsthāmaprāptaṁ……
(21)如來神力品、atha khalu yāni tāni……
(22)陀羅尼品、atha khalu bhaiṣajyarājño bodhisattvo……

(23)藥王品、atha khalu nakṣatrarājhasaṁkusumitābhijyo……

(24)妙音品、atha khalu bhagavāñśākyamunistathāgato……

(25)普門品、Atha khalu akṣayamatirbodhisatvo mahāsattva……

(26)妙莊嚴王品、atha khalu bhagavānsarvāvantaṁ bodhisattvagaṇa……

(27)普賢品、atha khalu samantabhadro bodhisattvo……

(28)囑累品、atha khalu bhagavāñśakyamunistathāgato……

右の表で明らかなるやうに、各品何れも Atha khalu (爾時)で初つてゐることを知るのであるが、これは必ずしも前品を受けて「爾時」と云ふのではなく、經典の一つの形式である。(一一)而てこの形を缺いでゐる化城喩品(七)と分別功德品(十七)とは特に注意を要するものである。(一二)兎に角かくして二十八品は一つの大方等經Sūtraといふ形式の下にまとめられてゐるのであるが、次に我々の問題とするところは、此等二十八品よりなる法華經中に形式及び內容の上から云つて九分敎(或は十二部經)が如何樣に現はれてゐるかを見ることに在る。今之を次に表示すると、

(十二部經)　(これに相當する品名その他)

一、Sūtra……如是我聞の序品以下全體、

二、Geya……提婆品及び後六品を除く全部、

三、Vyākaraṇa……授記の諸品、

四、Gāthā……重頌中の長行を除く部分。及び化城喩、寶塔、淨壯嚴諸品にも短かきもの存す、

五、Udāna……佛の性質と屬性を說くもの。如來壽量品全體、

六、Ityukta……妙莊嚴王本事品、藥王菩薩本事品、往古品第七、

七、Jātaka……日月燈明佛(序品)大通智勝佛(化城品)阿難本生(學无學人品)富樓那本生(五百弟子品)

八、Adbhutadharma見寶塔品、從地涌出品、如來壽量品、如來神力品、

九、Vaipulya……方等經、序品以下全體、

十、Nidāna……序品(Nidāna)

十一、Avadāna……譬喩品、藥草喩品、化城喩品、

十二、Upadeśa……提婆品、藥草喩品の後半、陀羅尼品、

右の表によつて見ると所謂方等大乘經と稱せられる法華經に於ても依然として九分經、十二部經がそのまま存在してゐて、大乘經典と云つても何等小乘經典と根本的に異なるものではなく、且つその內容をなすものに Jātaka, Avadāna, Gāthā が絕對多數を占めてゐる

ことは注意すべきであり、尚後世の添加である提婆品と藥草喩品の後半とが共に Upadeśa の形であること。(一四)寶塔品以下所謂本門と稱せられる部分に Adhiṣṭhāna の非常に多い事も見逃してはならない。(一五)又さきに述べておいた授記と本生話との深い關係も、(一六)この表を見れば更に明白になる。

次に法華經以外の經典と法華經の文句と合致するもの、或は連絡あるものを拾ひ出して對照して見る。

(一)(法華經中の文句)法華經說示に際して大光瑞出現のあること。——mahā-nimitta prāthihārya.

(1)(右に相當する法華經以外の經典中の文句)

tattha tattha dassita pāṭihāriyen'pi mahājano pasīdati(Jina alaṅkāra, f. 26 b.)

(二)或見菩薩、觀諸法性、無有二相、猶如虛空、又見佛子、心無所著、以此妙慧、求無上道、(序品)

彼は十方に於て三界を空なりと知り、化の如く、幻の如く、夢と陽焰と響との如しと世界を見る。

彼は一切法を不生、不滅、不縛、不解、不闇冥、不明なりと見る。(藥草喩品、南條譯一五九頁)

(2)一切有爲法、如夢如幻影、如露亦如電、應作如是觀(金剛般若經の最後)

(三)七寶、(1) Suvarṇa 金、(2) rupya 銀、(3) vaiḍurya 靑玉、(4) sphaṭika 水晶、(5) lohita-mukti 眞珠、(6) aśmagarbha 車磲、(7) musāra-galva 碼碯、

(3) Abhidhāna-ppadīpika (I. II. cVI. st. 44. clough, p. 64.) に現はるゝ七寶、(1) Suvanna (2) rujata (3) vejuriya (4) maṇi. (5) mutta (6) vajira (7) pavāla

Divya avadāna 及び Lalita Vistara 等に現はれる皇帝(rāja)の七寶、(1)車、(2)象、(3)馬、(4)寶、(5)妻妾、(6)僕、(7)兵士、

タムール人の九寶、(1)晴石、(2)靑玉、(3)珊瑚、(4)黃玉、(5)碧玉、(6)紅玉、(7)眞珠、(8)水晶、(9)金剛石、

(四)佛世尊世に興出し正法を說き、梵行を顯開したまひき、初中後皆善(ādau kalyāṇaṃ madhye kalyāṇaṃ paryavasāne kalyāṇam)なり、其語其義共に善な

り（南條譯二十四頁）

(4) Jina alaṁkāra——ādikalyāṇaṁ majjhe kalyāṇaṁ pariyosānaṁ sātthaṁ savyañjanaṁ kevalaṁ paripuṇṇaṁ parisuddhaṁ brahmacariyaṁ pakāseti.

(五) 日月燈明如來 Candrasūryapradīpa の八子（王子）の物語。

(5) Sugatāvadāna. f. 3. b. 以下に同出。

(六) 彼の名は求名なり、其名は十方に聞えけり、普賢菩薩あるの所造の善業に由て彼も亦。（南條譯三七頁）

(6) Ahō acchariyaṁ etaṁ abhutaṁ lomahaṁsanaṁ appassa puññakamassa anubhāvamahantā. (Rasavāhinī, 84. b.) 尙 Dharmakośa vyākhyā, f. 5. a 參照。

(七) 其時世尊、念と慧とを以て、彼定より起立して、具壽なる舍利弗に告げたまくり。Athakhalu bhagavānsmṛtimānsaṁprajñānastataḥ samadhervyutthito vyutthāyāyuṣmantaṁ śāriputramāmantrayatesma.

(7) Thūpa vaṁsa, f. 9. b. ——Ajja Bhagavā yamakasālānam antare dakkhiṇena passena sato sampajāno sīhaseyyam upagato. Jina alaṁkāra, f. 27 b. —— Tato Bhagavā gandhakūṭiṁ pavisitvā sace ākaṁkhati dakkhiṇena passena sato sampajano muhuttaṁ sīhaseyyaṁ kappeti.

(八) 如來は……精進の所作は遠く聞え、希有未曾有の法を具し、饒了し難き法を具し、饒了し難き法を領納す（南條譯三九頁） Āścaryādbhutadharmasamanvāgataḥ

(8) Lalita Vistara. chap. VII.——Sarvasattvānām Bhagavaṁstathāgata āścaryabhuto'bhūt; bodhisattva evābhutadharmasamanvāgataśca kaḥ punarvāda evaṁ hyanuttarāṁ samyaksaṁbodhim abhisaṁbuddhaḥ

(九) 世々已曾、從佛受化、如此人等、必能敬信、長夜安穩、多所饒益（方便品、南條譯、四八頁）

teṣām tad bhaviśyati dīrghatrātram artlāya hitāya sukhāya.

(9) Lalita Vistara, ch.. VII. f. 63 a. ; Mahāvanso, I. p. 6. (1), 11. ; Spiegel, Anecdota pālica, p. 21. ; D. N. Am

baṭṭha sutta, f. 28, b. ; D. N. Mahāparinib. s. f. 95. a. ——tesaṁ taṁ bhavissati dīgharattaṁ hitāya sukhāya,

(十) 此輩罪根深重、及增上慢、未得謂得、未證已證、有如此失、是以不住、世尊默然、而不制止、Bhagavāṁśca tuṣṇibhāvenādhivāsayati sma.

(10) Soṇadaṇḍa Sutta, D.N. f. 32 a; kūṭadanta sutta, D. N. f. 37, b ; Lohica sutta,D. N. 58 b. ; Mahāparinibbāna s. 84 a. ; 85. a ; 92. b. ——Adhivāsesi Bhagavā tuṇhibhāvena.

(十一) 舍利子よ、如來時ありて、時に是の如き法教を說けり、舍利子よ、譬へば、優曇盌華の時ありて時に現ずるが如く、舍利子よ、如來も亦時ありて是の如き法教を說けり。（方便品、南條譯、五十頁）

(11) Jina alaṁkāra, f. 10. b. —— Buddhoca dullabho loke saddhammassavanampica, sahghoca dullabho loke sappurisā atidullabhā ; dullabhañca manussattam Buddhuppādoca dullabho, dullabhā khaṇasampatti saddhammo p aramadullabho.

(十二) 六十二見外道の話、入邪見稠林、若有若無等、依止此諸見、具足六十二。

(12) Dharma pradipika, f. 11. b.

(十三) 五濁。——劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁、

(13) Pañcakilesa（貪、瞋、痴、結憤、慢）と對比す。

(十四) 現在世に於ての追求と貪著との爲めに、未來世には地獄、傍生、夜魔界に於て、彼等は諸種の苦を受くべきなり、（南條譯、九四頁）

(14) Aggañña sutta, D. N. f. 156 b. l. 7 ; (a) dṛiṣṭadhārmikā, adṛiṣṭa—— (d) diṭṭhe ceva dhamme ; samparāya.

(十五) 火宅三車の喩。

(15) 三車、川を渡る三匹の話、佛國記（Rémusat, 譯Foe Koue Ki p. 10）參照。

(十六) 汝等天人よ、我は如來、應供、正等覺者なり、度者なり、他を度せしむ、解脫者なり、他をして解脫せしむ。安者なり、他をして安んぜしむ、滅度者なり、他をして滅度せしむ、我は正智を以て如

實に此世と彼世とを知る、一切智者なり、一切見者なり、汝等天人よ、聞法の爲めに我に來至せよ、我は說道者なり、開道者なり、智道者なり、聞道者なり、熟道者なり、(藥草喩品、南條譯、一四二頁)

(16) Jina alaṁkāra, f. 20 a, —— Ahañcamhi tiṇṇo lokoca atiṇṇo, ahañcamhi mutto lokoca amutto, ahañcamhi danto lokoca adanto, ahañcamhi santo lokoca asanto, ahañcamhi assattho lokoca anassattho, ahañcamhi parinibbato lokoca aparinibbuto pahomicāhaṁ tiṇṇo tāretum mutto mocetuṁ danto dametum santo sametuṁ assattho assāsetuṁ parinibbatoparinibbāpetunti passantānaṁ Buddhānaṁ Bhagavantānam sattesu mahākaruṇā okkamati.

(七) 自性は幻と夢の如く、不實は芭蕉の幹のごと、音樂にひとしきものなりと、諸法を知れるものあらば、(藥草喩品、第七九頁、南條譯、一六四頁)

(17) Mahābhārata, Strīparva,St. 87. III. p. 339. Calcutta 6.

(八) (a) 爾時世尊、欲重宣此義、而說偈言(南條譯、二三一、三一九頁)

Idam avocadd Bhagavān, idam viditvāsugato hyathāparam, etad uvāca śāstra,

(b) 說是語時、十方無量、分身諸佛……及一切世間天人阿修羅等、聞佛所說、皆大歡喜、

(18) (a) D. N. f. 173. b. —— Idam avoca Bhagavā, idaṁ vatvā sugato athāparam, etad avoca satthā,

(b) Śroṇa koṭikarṇa (Divya avad, f. 12a)—— Idam avocad Bhagavān, āttamanasas te bhikṣavo Bhagavato, bhāsitam abhyanandan.

(c) D. N. 39. b. 40. a. —— Idam avoca Bhagavā, attamanā te bhikkhu Bhagavato, bhāsitam abhinandunti.

(九) 佛告諸比丘、爾時王者、則我身是、時仙人者、今提婆達是、(南條譯、二八九頁) tat kim manyadhvam bhikṣavo'nyaḥ sa tena kalena tena samayeṁ riṣir abhūt , na khalu punar evaṁ draṣṭavyaṁ, tat kasya ketoḥ ayameva sa devadatto bhikṣus tena kalena tena samay-

ena risir abbut.

(19) Mahāsudassana sutta, D. N. f. 106 a. —— Aññe nūna tena samayena rājā mahāsudassano ahosi, na kho panetaṁ ānanda evaṁ daṭṭhabbaṁ ahan tena samayena rājā mahāsudassano ahosiṁ.

(二十) 面は微笑を含み、最上清淨の蓮華色を具へ……（見寶塔品、南條譯、二九四頁）paramayā subhavarṇapuṣkalatayā samanvāgatā.

(20) D. N. f. 29 a. b. —— Sonadaṇḍo abhirūpo dassanīyo pāsādiko paramāya vaṇṇapokkharatāya samannāgato,

(二一) 當時衆會、皆見龍女、忽然之間、變成男子、（南條譯、二九七頁）

(21) 女人五障に關してその過渡期の思想としては、比丘尼 Utpala が佛に逢つて、奇蹟によつて轉輪王となることを願つた話あり、（佛國記、佛譯、p.124）

(二二) 皆於佛前、作是誓言、唯願世尊、不爲以慮（勸持品、南條譯、二九九頁）轉法輪時の佛陀の不安の心理を指すもの。

(22) Lalita Vistara, f. 204 b. —— yannvahaṁ alpotsukavihārenāiva vihareyaṁ,……tathāgatasya alpotsukatāyai cittaṁ nataṁ na dharmadeśanāyāṁ.

(二三) 世尊は少病少惱にして居常安樂なりや、世尊と諸の有情は適度にして導くに堪へ、柔順にして淸められるに堪へ、世尊に劬苦を生ぜざるや（從地涌出品、南條譯、三三五頁）

世尊少病、少惱、起居輕利、安樂行不、四大調和不、世事可忍不、衆生易度不、（妙音菩薩品、南條譯四七六頁）

(23) Subha sutta, D. N 49 a. ; Lohicca sutta, D. N. 58 b. ; Mahāparin. s., D. N. 81 b. ; —— Subho māṇavo nodeyyaputto bhagavantaṁ ānandaṁ appābādhaṁ appātaṅkaṁ lahuṭṭhānaṁ balaṁ phāsuvihāraṁ pucchi.

(二四) 佛難得値、如優曇波羅華、又如一眼之龜、値浮木孔。（淨莊嚴王品、南條譯、五〇七頁）

Mahārṇava yuga ceidra kūrma grīvā praveśavat,

(24) Lalita vistara. 175b —— Lomnāca sāgarajalañca samuddhared yaḥ.

(二四) 如來(雲雷音聲星宿王華神通)は法話を示し、導き勵まし、喜ばしめ給へり(淨莊嚴王品、南條譯、五〇八頁)

dharmakathayā saṃdarśayati samādāpayati samuttejayati saṃprahaṛṣayati.

(25) Dhammiyāca kathaya sandassemi samādapemi samuttejemi sampahaṃsemi, —— Sahasodgata avadāna (Divya a-v. 154 b.); Svāgata avad. (ibid. 89 b.); Kūṭadanta sutta (D. N. 37 b); Mahāpadhāna s. (ibid, 75 b); Mahāparinib. s. (ibid, 84 b, 86 b, 89 a. 92 b.)

以上は法華經にあらはれたる梵巴共通語句の極めて大要であるがその主題や構造は別問題として、法華經構成の要素がまた如何に古來の經典と類似共通のものであるかを知るに足る。殊に從來天台宗などで法華獨特のものとされてゐた(a)說法前の大神變、(b)日月燈明佛の八王子因緣譚、(c)增上慢默許、(d)今正是時、等の事が南方佛教と共に古代よりありふれた思想であり、殊に經中に唯除一比丘、阿難是也、(一六)といはずして有學尊者阿難と云ひながら尙增上慢退却を默認してゐるなどは思想的に見て法華經の地位を判定するに最も大切な材料の一である。

斯の如く法華經の要素中には南方巴利佛教及びその他法華以前の諸經と著しき共通語のあること(一七)を知つたのであるが、我々は今之を以て如何に解釋すべきであるか。これが次の問題である。

二 原形への豫想

前述の如く法華經或は一般に大乘經典といふものが、現在のやうな內容と形とを得るに至るまでには少くともそれ以前に既にあつた種々の材料を利用し、改刪して製作したものであることは近代諸家の齊しく一致するところ(一八)であるが、未だその具體的例證をあげて之を唱へたものはないやうである。たゞこの方面に就

いて西洋の學者が僅かに言語學的方面より具體的に研究してゐることは、今我々の手引として可なりの參考になることである。併し彼等には未だ大乘佛敎全般に對する槪念が我々よりも、少くともその外延に於て狹いものであるといふことは忘れてはならぬと思ふ。本節以下次章に於てこれから論ずるのも必竟この立場を考慮に入れてするものであることを豫め述べて置く。

法華經の原形論については、その代表的なるものとしてビュルヌーフ氏とケルン氏の論文[一九]があるが、この中ビュルヌーフ氏はその材料も古く、比較的思想的方面をも觀過してゐる[一〇]所から、その所說を一々あげて見る必要はないが、兎に角彼は西洋に於て大乘佛典研究史に一轉機を與へた偉人である。今ビュルヌーフ氏の論ずる所を見ると。——

「法華經を見て先づ目につくものは、所謂長行と偈頌とよりなることである。これは後に論ずるやうに長行の結集と偈頌の結集と二回あつたことを示すもので、偈頌の部分は著しく俗化した文體よりなることである。卽ち梵語より脫化した、混交梵語（Prākrit）に似てゐて、その他殆んど梵語とプラークリットと相半ばしてゐる。[一一]この事は既にコールブルツク氏も指摘してゐる所である。[一二]」

法華經中に散見する俗語と思はれるものは右氏の所論の如く無數にあるが、その一例として二三摘出すれば、——

(1) Aniñjamāna,（身心不動）、入定のこと、√ej; pāli, anejjapatta; sansk., aniñjyaprāpta; √ij, niñj では不動の意味にはならぬ。

(2) Guru; この語を尊敬語として使用することは阿育王時代に初まることである。sansk., gaurava の俗用である。

(3) mahalla;（長老）、√mahat,(?) mahalya の俗化。mahalya:

(4) Sarvāvantam（今此火宅一切） sansk., sarvāvat (adj) が pāli と混じたものである。

(5) Kaṭhalyam 又は Kaṭhallam（其國土無有砂礫凸凹）

√kṛthara; Lalita Vistara に屢々出づ。pāli, kaṭhala-m;

(6) Apagata gūthoḍillaṁ (塵埃もなし), √gūtha-uḍ-, uḍillaudirya, udīrya, utsarga (塵埃); sansk. udgarā (吐出物)

(7) naca tatra māraḥ pāpīyān avatāraṁlapsyate, (波旬も魔も襲ひ來らず); avatāraṁ, ava-√trī; avatāra-labh を襲ひ來るといふ意味に使用することは八千頌般若等にも屢々出づ。

(8) Peyālaṁ (亦復如是)、古梵語になし。pāli, pe, peyyālam;

(9) Cailaka bhuta sarve (十六王子皆出家す)、勸持品に於ける cailaka なる語の使用法が後世ネパールにて裸形外道を呼ぶに用ふるものと同一である。語源は cela である。

(10) Nishpralāva, 又は nishpudgalāva (今や塵埃なし)、塵埃とは增上慢の人を指す、sansk, √palāva; pāli, √palāpa; prak., √nippalāva;

(11) Bhavisyasī tuhaṁpi 又は bhavishyase anukampi, (汝も亦如來となりぬべし)、tvayampi の俗化。

以上右の俗語はたゞその一例に過ぎないけれども、要するにビユルヌーフ氏は、之等の事を以て、法華經の偈文の成立或は經全體の完成を梵語に通ぜざる者の手に歸せようとするのである。氏は斯の如き種々の方言と文體とより成ることを唯一の根據として、その起原を異にする部分を發見しようとつとめた。卽ち、

「大乘經典が梵語で書かれてゐる以上は、その成立は印度でなければならないことはホヂソン氏も力說してゐることであつたが、併しこれは一般論であつて、詳細に探求するならば其處には幾多の問題がある。先づ我我はそこに佛敎の歷史といふものを見なければならない。佛敎はその比較的狹き舞臺と限られたる時間とに比して、廣大なるあらゆる歷史の相を通過して來た爲めに、その經典が定着したのは流傳の土地に於て言語といふものゝ媒介を經て、書寫され結集されたことに初まると云ひ得る。卽ちその流傳したる歷史を考へる

とき、その流傳する程に個性を帶び、定形を具へたのは、恐らく云ひ傳へ、語り傳へられた地方で書寫されたものによるのであらうが、佛教は既に長く印度に生命を維持し、長く近隣殊に印度河、罽賓に榮えたといふことを見る時、たとひ一回一處で一度結集したとしても、其後何回も各處に於て修正補筆變更を經たことは明らかである。(二四)」

「法華經の偈文には俗語が多く、この意味からして長行と偈文とは少くとも年代的相違を示してゐるといふことは前述の通りであるが、今その文體から云ふと、(a)法華經は釋尊の滅後に於ける一般用語を使用したためだと解すべきか、即ち梵語と巴利語との中間の俗語を使用したと見るべきか、或は又(b)梵語に通じないものによつて結集されたものとなすべきかといふことになる。これは恐らくは後者であらう。その理由として、偈頌の部分が或處は巴利語であり、又はプラークリット、又は極めて悪い梵語である。從つて斯る言語を使用したと思はるゝ時代も、地方も定めることは出來ぬ。これは梵語を敎はつてゐない又用語としても知らない地方に於てのみ起り得る混在である。(二五)」

「思ふにこれは印度河、罽賓地方の成立ではあるまいか。又この偈頌の部分の駄語は、佛教が隆盛した時代の産とは云へないであらう。何故ならば、佛教全盛の時代には佛教徒は梵語か巴利語か何れかの一方を用ゐなければならなかつた故である。(二六)」

「蓋し佛教梵語はラーマヤナやマハーバーラタの如き古雅な文體でもなく、豐富、潤色に富める戲曲の文體でもなく、又單調な色彩に乏しいプラーナ文學とも異なり、さればと云つて緊張した難澁なる註釋文體でもない。先づ讀者を驚かすことは、これが極めて新しい梵語であつて波羅門文學と非常に類似してゐるといふことであらう。(二七)」

「今法華經の偈頌が單なる長行の繰り返しに過ぎないものであり、その長行との文體の差を著しく示せるものである限り、漸次に、ある原形ありてそれより發達轉化して成立したる足跡であると斷定せざるを得

ぬ。」[二八]

以上はビュルヌーフ氏の所論の大要であるが、大體に於ては吾々の首肯すべき點が多い。併し法華經各品の細かい内容に立ち至つて見る時は尚幾多の缺點がある。これについては直ぐ次に述べることゝして、その前にもう一人ケルンの所論を述べておく。といふのは前のビュルヌーフ氏は大乘經典一般論に長けてをり、それより法華經を論述して居り之に對してケルン氏は法華經を中心として以て大乘經典一般を見んとするの傾向を有し、而も二者の法華經原形論に於て全く反對の結論に到達してゐるのは極めて興味あることである。更にそれについて少しく述べる。

言ふまでもなくケルン氏の法華經の研究は、主として其英譯の序文[二九]であるが、それによると、「普曜經が一つの叙事詩であるに對して法華經は偉大なる宗教劇である。其主なる對話者は釋尊であつた。」ビュルヌーフ氏は梵語佛典を大體(a)佛陀時代のもの、(b)阿育王時代のもの、(c)迦膩色伽王時代のものゝ三つに分けたが、この第三の迦王時代の方等經典の中には部分的に非常に古いものを含むでゐることを知らなければならない。卽ち時代を異にするものと起原を異にするものとの兩分子を含有してをるものである。[三〇]」「法華經の偈頌と長行とには内容的差異の存する上に更に同時に同一人の手になれりとは考へられないものがある。」「又長行の部分は根本佛典と言語學的差異を認めない。」「若し梵語佛典が巴利佛典よりも新しいとすれば北傳の佛典は全くその原形を失したものと云ひ得る。」「そこで佛教の聖典語であるが主として法華經について見るに、巴利語と梵語とプラークリツトの三つの混合よりなつてゐる。併し(a)同一人が巴利語と梵語と兩方で語ることは不可能であり、(b)長行は梵語で、偈頌は方言で語るとも考へられない、(c)それかと云つて佛陀の日用語が巴利語であつたと考へる理由もない。(d)併し巴利語がよし最古でないとしても、ある方言から梵語に譯出したものではなからうか。所々に下手い梵語譯出の跡があることや、梵語に直すと文章が惡くなる時は

方言をそのまゝ殘してある等を見ると、この推測は幾分當つてゐると思ふ。(ロ)そして又その方言といふのが阿育王時代の刻文中の文體と似てゐることを考へると巴利語から梵語に直したものではないらしい。(三二)」

「そこで問題となるのは梵語が少くとも佛典最初の語でなかつたとすると、巴利語とプラークリットと何れが最古のものであつたか？　恐らくは北傳の偈頌といふものは梵語化されたものであり、今巴利語と伽陀(gāthā)との新古を比較するにも、現存の伽陀を更にその原形に直して比較せねばならないと云ふ困難がある。少くとも現存の形では伽陀が巴利語よりも古いとは云へぬ。」「かくして佛典の言語學的研究は未だ十分でないけれども、最古の佛語が何であつたかも分らないが、その用語が śatapathabrāhmaṇa と非常に似てゐるのである。」「併し成立年代を定めるには古い語や形よりも、新しい語や形の方がより多くの役に立つものである、が法華經にはそれ程有力な新語が見えぬ。」

「要するに法華經は比較的年代の異なれる諸分子が一つの半調和的一群にまとめられてゐるものであると云ふことが分る。」「恐らく法華經は全文偈よりなつてゐたもので、その間に少分の散文を交へてゐたものが偈文の部分が段々古語となつて不明になるにつれて、長行の部分が發達したものではないか知ら。その場合長行は正しく註釋的役割をつとめたものであらう。(三三)」

以上はケルン氏の説であるが今之をさきのビュルヌーフ氏の所説と併せて考へて見るに、二者が法華經の原形を推論したる唯一の根據は法華經が全文重頌(geya)即ち偈頌と長行とよりなるといふことであつた。而もこの同一事實より出發して、ビュルヌーフ氏は長行先づありて偈頌は梵語に通ぜざる地方の第二次結集に因るものとし、ケルン氏は偈頌(Gāthā)を中心としたる原形(韻文よりなる少量の長行を含みて)ありて、後世になるにつれて長行の部分が次第に增加したものであらうと、二者正反對の結論に達してゐる。今ビュルヌーフ氏の論を見るとその缺點と見るべきは、(ロ)提婆品及び後六品(特に普門品の偈)等を無批判に論

中に加へてをり、(d)又偈頌の内容が單に長行の繰り返しに過ぎない故を以て、長行を以て後人の添加したるなりと論ずることは重頌（geya）の性質を十分理解してゐない爲である。(c)又全部の偈頌が必ずしも長行より後代のものでないと云ふことは法師功德品第四十一偈の如きは明らかに之に相當する長行の部分よりも早い成立である。(三三)

次にケルン氏の論ずる所を見るに、その結論は、之も勿論推測ではあるが法華經の原形は少量の長行よりなる現存偈頌ではなかつたかと云ふのである。元來佛教の經典（Sūtra）が伽陀（gāthā）より發達したものではなからうかと云ふことは、往々推測されることであるが、今この事を念頭に置いて一應法華經の文句を調べて見ると、次のやうな句が數ヶ所に見出される。——

(1) 數千首の偈頌をもて、この大方等なる妙法華を、
世尊は實に說き給ふ、その量恆沙の如くなり。
（化城喩品、第八十二偈、南條譯、一二一頁）

(2) (a)藥王よ、この會に於て、少くとも一偈をだにも聞きて一念發起に由て、隨喜を以て此の經を聞ける諸の菩薩摩訶薩は……。（法師品第十、南條譯、二五一頁）

(b)此の法門を少くとも一偈をだにも受持し、解說し、執持し、書寫し……。（法師品、南條譯、二五二頁）

(c)見よや、此の法門をたとひ四句一偈をだにも受持し聽聞し……。（法師品、南條譯、二五三頁）

(3) 是第五十人、聞法華經一偈、隨喜功德、百分千分百千萬億分、不及其一。（隨喜功德品、南條譯、三九三、四頁）

(4) 世尊……正等覺者は二十たび二十俱胝那由他百千の偈を以てこの法門を說き……。（常不輕品、南條譯、四二二頁）

(5) またこの八十俱那由他百千、矜羯羅 kaṅkara 頻婆羅 vimbara 阿閦婆 akṣobhya の偈よりなれる妙法蓮華の法門を……。（藥王品、南條譯、四五四頁）

(6) この妙法蓮華の法門より少くとも四句一偈をだも受持し、讀誦し、解了し、修行せしむ。(陀羅尼品、南條譯、四三九頁)

(7) 善男子或善女人はかの妙法蓮華の法門の四句一偈をだにも受持する……。(藥王品、南條譯、四六〇頁)

これに由つて見るも法華經の原形は偈よりなつてゐたものではないかと思はれるのであるが、これは恐らく經 (Sūtra) そのものが或る種の韻文よりなつてゐたといふことを暗示するものであらう。今ケルン氏の所論に立ち歸つて見ると、氏は經 (Sūtra) の起りが偈頌 (Gāthā) であると云ふことを廣く法華經全體にも適用して、偈頌中心に、長行は後世の發達によるものなりとしたのであるけれども、これはビュルヌーフ氏と同樣に重頌 (Geya) と云ふものゝ性質を全く顧みないもので、既に重頌といふ一つの形式が認められてゐる以上、法華經に於ても亦最初から長行と偈頌とは、その內容上殆んど同一であつたと斷定するに何等の不合理もない。偈頌のみが先づ中心となつて漸次に膨大したとは云はれぬ。この意味に於てはむしろ偈そのものは古いとしても、長行先づあつて一二句位の偈はビュルヌーフ氏の云ふが如く後人が添加したと考へる方がより合理的である。それは兎に角として、現形の法華經を長行中心に發達して來たとか或は偈頌中心に發達して來たとか論ずる上記二氏の說は推論もまた結論も共に妥當ではない。其れは法華經にのみ止らず廣く大乘經典一般の性質から推して見ると尙一層明らかなことであり、我々が漢譯の普曜經や方廣大莊嚴經、華嚴經(八十卷本と六十卷本)大乘涅槃經(北本と南本、及び法顯本)楞伽經三本等を夫々比較對照して、その中の長行と偈頌の關係や、その各々の經典成立史を考へ併すならば、大乘經典中の偈頌は後人の添加せしものでもなく、或は又梵語に通ぜざる後人の附加であるとは考へられない。

それで甚だ漠然たる結論ではあるが、法華經中の偈文の特長を唯一の手懸りとして、その原形を探らんと

する企ては、以上の如く考へて、偈頌そのものが非常に古代の形のものであるとしても結集後附加されたものもあらうし、或は編成時に既に混入されたものもあり得るから經典の原形といふことには何等の役に立たないものである。ケルン氏の説もビュルヌーフ氏の説も法華經の一部分、一文章には妥當するけれども、法華經全體の成立といふことには何等の解決を與へ得ないのである。

そこで我々は同じ推測を許すならば、むしろ法華經二十八品(或は二十一品)そのものが全品揃つてから漸次に變化を受けたと見るよりも、各品各品が獨立に完成してとまではゆかなくとも、少くとも或る數品が群をなして夫々現在に近い形まで完成してゐたものが後に二十八品にまとめられ集成されたと見る方がより可能性の強いものではあるまいか。卽ち初めから方便品と譬喩品等四五品の一群があり、又他に寶塔品、或は化城喩品等が夫々獨立なものとして幾つかあり、其等が一つにまとめられたと見られないか。この假定の上に立つて見ると、偈文と長行との分量は初めから略々現形と同樣なものであつたが、二十八品に集成された際、多少の變更を受け或は長行の一部が增加され、或は偈頌が數句追補された所もあつたと考へられて、長行中に韻文よりなる複合文の混入されてゐることも難なく說明されることになる。然らばこれらの具體的根據は何處にあるか。又現存の法華經は如何なる過程を經て成立したものであるか。これが次の問題となつて來る。

註

(一) 次節の法華經の成立要素の項參照。(二) E. Burnouf; Lotus de la bonne loi ; pp. 285—434. (三) 松本文三郎著、佛典批評論、三八三頁—三九七頁。(四) 同、三八八頁。(五) 同、三九六—七頁。(六) 同、三九六頁。(七) H. Kern; Hist. de Boeddhisme dans l'Inde, II. p. 374. (八) Ibid. II, p. 402 (九) E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, p. 55. (10) H. Kern ; Ibid. I', p. 403. (一一) 次節にて詳論する。(一二) 次節にて詳論する。(一三) 次節にて詳論する。(一四) 次節にて詳論

する。（一五）前節第三項參照。（一六）吳ノ二ノ45ノa、其他。（一七）梵巴對照に關しては E. Burouf, Lotus de la B. L. App. XXI p. 859 以下參照。（一八）矢吹博士、阿彌陀佛の研究、七六頁。小野玄妙、佛教文學概論、五一二頁參照。（一九）E. Burnouf, Lotus de la B. L., paris, 1925; Introduct. à l'histoire du Buddhisme Indien, 1876, paris; H. Kern, The Lotus of the true law, S. B. E. XXI Oxford, 1909, ; Histoire du Boudhisme d. l'Inde, 1901; paris, （二〇）陀羅尼品以下の內容についても僅かに普門品の獨立なる思想であることを指摘してゐるのみである。(Lotus de la B. L.; Ip. 428)（二一）Colebrooke, Miscell Essayo, II. pp 102—3.; pp.135—6.（二二）Introd. Hist. d. B. I, p. 13（二三）Lotus d. l. B. L. I 卷末の註釋を見よ。（二四）Introd, H. B. I. p 24（二五）ibid. pp. 92—93（二六）ibid. p. 93（二七）ibid. p. 94（二八）ibid. p. 111（二九）S. B. E. XXI, pp. IX—XXXIX（三〇）ibid. XXI, p. X（三一）ibid, p. XVI（三二）ibid. p. XVIII（三三）ibid. p. 342

英米宗教哲學の文献

——英米に於ける宗教哲學の現狀——

大島豐

一

千九百貳拾七年一月から、アメリカ舊教、哲學會は其機關雜誌、"The New Scholasticism" を發刊し、同年かなり信賴の出來る F. T. Sheen's God and Intelligence in Modern Philosophy を出版したことは、宗教哲學の一傾向の活力を證するに足る。

スコラ哲學の眞理とすることは、同樣に、ケアード兄弟及びジョン・ワトソンの如き初代觀念論哲學者の著書を、支持するものである。此の初代觀念論者の宗教思想は、今より貳拾年前、ヨシヤア・ロエス (The Philosophy of Loyality, 1908)、ウキリアム・ホツキング (The Meaning of God in Human Experience, 1913)、バーナード・ボーサンケ (Principle of Individuality and Value, 1912) に由つて明白に、組織化された。而して、ボーサンケにより、千九百二拾年 (What Religion Is) 其思想の精髓が發表されたのである。

ボーサンケに從ふと、宗教に由つて滿足されることは、苦痛、危險から救はれる事でなく、孤獨、其れに伴ふ恐怖等から救はれる事である。斯くの如き救ひは、獻身的信仰によつて得ることが出來る。故に宗教の本質は信仰によつて證明せられるのである。而して、個人的滿足は聖靈に逆ふ罪惡である。惡とは信仰によれて感應される完全な奉仕と衝突する經驗を稱す。

ブラツドレー(一)の如く、ボーサンケは人格を有限的範

疇として見る故に、彼は人格に絶對（The Absolute）的性質を附與しないのである。其結果として、彼は、宗教經驗に於ける神と、哲學的思索に於ける絶對とを區別する。故に、宗教は實在への導線を與へるけれども、必竟するに現象を明かにするに過ぎない、と論ずるのである。

ボーサンケの神の觀念に反對して、オツクスフオードのウヰツブ教授は[二]、もし宗教が含む意義に我々が忠實であるなら、神は絶對的存在で且つ人格であると思はなければならないと言ふ。併し、ウヰツブは有限的個性の道德的含蓄を認めるから、現象の地位に個性を部屬させる事は出來ない、そこで唯、絶對の中にある形容詞狀的存在となるのである。

ガロウエー[三]に言はすると、この概念では、ウヰツブの哲學が主張する絶對論に調和がない。それ故、ガロウエーは、「現實である凡てが神々で有るのではなく、神は宇宙の活動的基礎であり、神が彼自身を制限した範圍に於てのみ制限せられてあるところの最高の精神である」（Mind, 1920, p. 478）と解釋する。

人間を除いての他、一切の本體論的實在を否定するも此の學派の人々は、人間の精神と神との間に於ける、個人的關係を以て、宗教を定義する。而して、此の人々は、絶對論に對して攻撃的であるのみならず、彼等の地盤を鞏固にすることにも熱烈であつた。この學派は、多元的有神觀念論、又は人格主義と稱せらるゝものであつて、主に、ロツチエの哲學の影響に由つて組織され、かなりの勢力を學界と、基督教界とに持ちつゞけた。ジエームス・ワアード[四]が其學派の中堅であつて、彼は、此の世界は神の經驗の對象物である、とする。而して、此の有神論は論證せらるべきものでなく、合理的信仰に由つてのみ示さるべきものであると言ふ。これは絶對的觀念論と同じく獨斷論であつて、種々なる批評によつて論難せられ得るものである[五]。

アルフレツド・テーラー[六]はブラツドレーの影響を受けた觀念論者であるが、ブラツドレーの如く絶對者と神とを區別しない。而して形而上學の上より有神論を

辯證する者である。彼は彼の名著 "Elements of Metaphysics" (Methuen & Co. 1927) の第八版に於て、「神は The Absolute 絶對者のうちにある有限的存在で有り得ない、なぜとなら、もしもそうだとするならば、神は彼の性質の一部として惡と不完全とを含み、かくして既に存在するところの理想の實現者で有り得ない故に」、「この面倒は、我々が神と絶對者とを同一視するときに解決される、なぜとなら、絶對者のうちには惡は唯、單に幻惑的現象と見られるのだから」と論じてゐる (Ibd., pp. 393—396)。

ケンブリッヂ大學のソーレー教授は、"Moral Values and the Idea of God" (Cambridge University Press, 2nd Ed. 1921) に於て倫理的有神論を注意深く且、合理的に表現してゐる。「明確に、倫理的見解である此の有神論は、世界に於ける價値の吟味と、世界の道德的秩序の概念に由つて、段々に構成されたのである。これは、世界の道德的目的を最高精神の目的であるとする見解に出發してゐる。而して、最高精神と合一するところの有限的精神の凡ては、彼等の個性が吸收されるに非らずして、其個性が神の目的と協力することに由つて完成されるのであると見る (Ibd., p. 467)。而して此の見解の「特徵とすることは、宇宙の概念のうちに、神と人との實在を主張するにある」(Ibd., p. 478)。

ブリングルパテイソン教授は、有限的個性の價値を不適當に認めるヘーゲル學派の批評家であるが、しかし又、極端なる人格主義にも反對する。彼は、神は內在的でも亦、超越的でもあると、主張する。神は人の生活と自然とのうちに內在し、又、神は萬物の基礎であるところの超人格的實在である。神の本質は創造的であつた、自らを與ふるところの愛である。而して神の永遠の目的は人間化にある。神の根本の概念は「先在的創造者ではなく、世界の永遠的救世主である」(The Idea of God, p. 412)。「宇宙は完成されたものではなく、永久に成就さるべき、連綿なる生命である」(Ibid., p. 413)。

ブリングルパテイソンは、斯くの如く、基督教的有

神論の信仰を最も妥當に說明してゐる。(七)

ブリングル・パティソンの此の連續の原理（Principle of Continuity）に對し、不連續の原理が可成りの勢力を以て今日、唱導されつゝある。これは發出的進化（Emergent Evolution）と呼ばれる科學的思想に其基礎をおくところの哲學である。この理論を略說すると、進化の過程の或る時期に於て、先に存在してゐる物の性質を以ては說明できぬ、全く新しい性質を有する生命の發現を主張するものである。この理論は、英國に於てはロイド・モルガンにより、アメリカに於てはロイ・セラースに由つて一般的に普及された。千九百二十六年に英國のスマッツ將軍が全體論と稱する著述を以て、解說した。(八)

ロイド・モルガンは、ベルグソンとアレキザンダーとの概念を綜合し、我々の經驗の世界に於ては、新しい性質の突然的進出が、眞の創造に起るものであると、論じ、進化的自然論と有神論との一致を企てたのである。

進化的自然論は進化に於ける最高階梯は最低階梯のもの迄も、あらゆる階梯を含んでゐると確信してゐる。卽ち、心は生命を抱括した關聯に由つて生じたる新しい種類のものであり、同時に生理的機關並に或る種類の物理化學的性質を含んでゐる。換言すれば、心といふものは、物理化學的存在なくしては、發出し得ないものである。併し、此等の進化的現象は、之れを全體に統一して見ると、唯、神の目的であるとしてのみ完全に會得される。故に、此の進化的自然論は神を認知する事を以つて補足すべきであると、ロイド・モルガンは主張するのである。「私は證明を要しない自然界の存在を認める。また私は證明を要しない神の存在を認める。而して私の判斷の限りでは、此の二つの認知は工合よく運行する」。(九)彼に從ふと、神は精神であり、精神は心とは異なつたものである。從つて、宗教的態度は進化的過程に於ける如何なる部分をも、また道德的態度をも超越してゐる。而して、「神の目的の顯現として認められる此の進化的過程に於て、先に進みたる階梯

は、低い階梯から見ると、超自然的なのである。此の意味に於て、無機物に取つて生命は超自然であり。思索的理解は、素樸の非反省的知覺作用に對し、超自然である。神の目的を認める宗教的態度は、社會的問題に於ける道德的態度から見ると、超自然なのである。此の最高階梯に達する人々に取つて、宗教的態度は超自然の最高鑑鑑を與へる。之れは精神的なる人の場合に於て明白である。(一〇)」

この有神論的宇宙觀の基礎を與へたアレギザンダー教授の形而上學は、英國に於ける新實在論の哲學のうち、我々が最も注目すべきものである。アレキサンダー教授のギ・フォード講演である "Space Time, and Deity" は、大いなる影響を哲學及び宗教哲學に及ぼした。彼は新實在論の立場から、宇宙構成の解剖を試みたが、デー・イー・ムーア、ベルトランド・ラツセル其他の新實在論の哲學者と異なり、二卷八百ページの最後の百ページを、彼の宗教觀である神性に就いて論じ、彼の形而上學の結論としてゐる。彼に從ふと、時間・空開的秩序は、事物及び出來事の要素卽ち母體であつて、有限なる者は、時間・空間の集合體であり、萬物は此の時間・空間に由つて作られてゐる。

此の空間・時間は分離し得ないものであつて、空間を時間なしに發見しようとしたり、時間を空間から離して考ふることは誤りである。この空間・時間から、種々なるものが發出する。かくして、物質は物質的性質をもつた空間・時間の、有限的集合體である。而して、生命は、突然的進出 (Emergent) であるけれども、尙又、物理化學的なものである。故に突然的進出に由つて、新しい型の存在が出來た場合、より低い階梯の術語を以て、完然に發表し得るとする。

次に、此の時間・空間は休止しないものであり、此の休止しないといふ事が、突然的進步に由つて出來る各階梯を、齎すのである。知識、合理、美、人間の愛情、其他凡ての經驗は、時間・空間の斷を間なき推し出しから、生じたものである。到達し得るものとして、知られてゐる最高の突然的進出は、心であるが、同時に今、

心以上のものに進まうと勉めてゐる。何故とならば、時間・空間は休むことなく、恐らくは常に、休止しないものであるだろうから。アレキザンダーは統一體を創造的に見てゐるが、次に來る最高の階梯の創造的過程は、現在最高であるものから創造されると見てゐる。故に、もしも現在知られてゐる最高のものが、人間であるとするならば、統一體に由つて得られる次の最高なるものは、人間を通してである。

前述せる如く、現在に於て、最高の階梯にあるものは心であるが、丁度、心より下の各階梯が、より高いものへと伸び様とした様に、心は上方に向ひつゝ、尚より高いものへ進まうと勉めてゐる。此の尚より高いものへ進まうとする傾向を、神性への努力(nisus)と、アレキサンダーは稱する。併し、現在、神性の特性をもつた無限的存在は無いが、神性への努力(a nisus to deity)を持つた全宇宙が實在してゐる。之れが、宗教的意識の對象たる神である。而して、神性を所有してゐる存在、即ち神は精神でなければならない。なぜとなら、生命は、物理化學の物質的過程の先在を要件とし、意識即ち心は、生命のうちにあると臆測すると同様に、此の比論に從つて、神は精神でなければならないから。故に、精神、人格、心等、凡ての人間的特徴は、神に從屬するものである。而して、宇宙が神性たらんと努力して進むことが、神であるから、「神の本體は、如何なる階梯に於ても、時間・空間の全體であり、神の本體に入るところの有限なる者は、特種化された集合體に過ぎないのである」[一一]。故に、アレキザンダーは神性とは人格的神であるとしない。神性とは、現實に於て、經驗的に實現された如何なるものよりも、完全である高い性質のもの、即ち神の特質である。

アレキザンダーは、神性を信仰するのが、宗教であるといふ彼の論を、次の如く説いてゐる。宗教は、神性を信ずること、即ち神性の特質をもつた神を信ずることである。併し、宗教心とは實際的に經驗されるものといふべきであつて、思索するべきものと、言ひ得ない。即ち、神性は、一つの特質であつて、價値では

ない。其本質として、宗教的情操は、價値の問題でもなければ、理解すべき事柄でもない。これは、心が、自然に認めることであつて、丁度、色或ひは生命を悟る樣なものである。我々は、唯、宗教的情操が在る、といふことが確かであるに過ぎない。無賴の徒が、宗教心をもつて、本心へ歸るのは、道德に動かされたのではなく、神性に動かされたのである。次に、ある特性としての神性と、價値の觀念としての神性との間に、差異を認める。例へば、偉大なる人物は、恰も神性を獲得してゐる樣に思はれて、彼等こそ、神への道を、指示する者であるとする。併し、現實の神として、神自身すら、神性へ到達してゐないもので、唯、神性への努力（the nisus towards deity）に過ぎない。天賦の才智をもつた偉人は、彼等の程度による、Nisus towards deity の模範である。故に、彼等が、神性の特質（the divine quality）を獲得してゐると、見ることは誤解である。而して、普通の有神論は、人間と神との間に、仲介的人物を、必要條件とする。其の仲介的人物は、人間性と神性を獲得した人的以上のものとするから、世界に比類のない奇蹟的人物でなければならない結果に陷る。(一二)

現代に於ける物理數學者として著名なる、アルフレツド・ホワイトヘツドは、(一三)今、ハアバアード大學の哲學教授であるが、最近の著書（特に Religion in the Making）に於て、宗教的基礎は、證明せられ得るものであると、考ふる點、ボーサンケに左祖するものである。併し、宗教の第一の美點は、丹心であることを指示する點、やゝ異なる。彼にとつて宗教は「內的部分を淸めるところの信念の力である」(一四)と簡潔に言ふ。アレキザンダーと同樣に、ホワイトヘツドは、宗教經驗を、「現實の宇宙のうちに例證されたる或る特性の直接的理解」として考へる。併し、彼は、合理的宗教の神は世俗的ではない、といふことを主張する點、異なつてゐる。神は、「現實的だが世俗的ではなく、從つて、單に創造力あるといふ不確定は、決定的自由なものに變質される。」神は惡を除外してゐるから、實在の總體ではな

い。神は、全實在の主權を握り且つ之れを支持する性質のものであり、惡は、反つて、破壞するものである。かくの如く、神の善は制限がある。一方に於て、神は存在の領域を超越してゐる。實際、神から離れては、現實の世界はない。尙ほ又、「神は世界に於ける凡てを連結する要素である」。他方に於て、「創造的であるところの現實世界から離れて、構成してゐる理想幻想を、合理的に說明し得ないのである。」

ホワイエヘッドは、千九百貳拾七年度のギフォード講演に於て、"Process and Reality" の題下に、彼の宇宙論を發表してゐるが、其最後の章は「神と世界」であつて、この二者の關係を以て、彼の宇宙論の結論としてゐる。先づ神の本質に關して、彼は二つの特徵をあげてゐる。

第一に、神を、凡ての形而上學的原則には除外例であるとして、取扱ふべきでない。神は、此等に取つて、主なる模範である。「本原的なものとして見れば、神は、潛勢力の絕對的なる豐富を、無制限な概念的實現となすところのものである。此意味に於て、神は、全創造の以前に、有るものでなく、凡ての創造と共に有るものである。」而して、「此の神の本原的本質(Primordial nature)は、本原的性質(character)を創造することによつて、獲得さるるのである。」第二に、神は具體の原則である。而して、此の原則によつて、確定した結果を手引される。かくしてこそ、神の本質の本原的立場が、適當なものとなる。「併し、神は、本原的存在であると同時に、結果である。神は、始めであると同に、終りのものである。」神は、本原的性質と結果的性質とを、もつてゐる。神の結果的性質は、意識である。且つ、此の性質は、彼の智慧の變形に由つて、現實の世界に實在する。「神の本原的性質は、概念的であり、結果的性質は、彼の本原的概念の上に、神の天然的感情が絡み合ふことである。」神は、凡ての心的能力の無限的土臺である。この世界は、有限なるものの複合であり、且つ、完全なる融合を求むるところの現實である。而して、「神と世界とは、相互に、新奇の媒介であ

る。」(一五)

シカゴ大學のヘンリ・ネルソン・ワイマン教授は、特にホッキング教授とデュエー教授との影響を受けて、貳良著書(一六)を公けにした。兩書ともに、其の宇宙論を解釋するに當つて、ホワイトヘッド教授の理論を、應用してゐる。ワイマンは、人が最高價値のものを得る方法は、宗教のみである、と主張する。この方法は、眞理でなければならぬ假定に、其の基礎を置いてゐる。此の假定の主題は、神である。而して神は、「石壁、齒痛の樣な事實であつて、人生を養育し、且つ、正しい調和がなさるゝところの全人間生活の善を、最高度に增すところの、宇宙の行動に由つて、成立してゐる。」この定義は、種々なる表現を以て、彼の書中に述べられてゐる。或時は、宇宙の「行動」の代はりに「或る物」となり、或ひは「宇宙の構成」となり、或ひは單に「環境」とし、また「環境の最も有力なる活動」等と書いてゐる。次に、宗教は、我々を最も良く變化するところのものであり、宗教は、我々を、社會的惡、心理悲哀、人生の苦惱等から救ふ。宗教は、我々に、神の「幻想と確實性」とを、與へる。凡ての宗教の聖者は、幻想(Vision)をもつてゐるが、彼等が何から幻想を得たか、に由つて異つてゐる。「基督者は、ナザレのイエスの生涯から、幻想を得、佛教徒は、佛陀の生涯と教とより、モハメツド教徒はモハメツド口碑からこれを得たのである。」而して、「イエスのうちに、此の宇宙の計り知られざる神秘的善が、ますます輝き、イエスを通して、我々は、最高階梯へ人生の價値を高上するものと、よく比較出來るのである。故に、我々は基督信徒である。」神は、具體の原則(Principie of Concretion)であるといふホワイドヘツドの概念を、論求補充することに由つて、宗教的眞理と經驗との關係を、ワイマンは述べてゐる。卽ち、知識は、特種經驗の材料を由つて得らるゝ科學及び哲學の方法により、獲得されるものである。而して、宗教は宗教が要する眞理から、切り離されない、反へつて、宗教が有する眞理よりも、より多くの眞理を要する。而して、眞理獲得の道程は、禮

拜と生活經驗から導き出されるのである。

斯くの如く、ワイマンは宗教的實在論者であるが、果して、素朴な無反省の宗教意識に、充分なる價値を與へてゐるか？　エール大學のマツキントツシュ教授は、此の質問に對し、否定的な解答を與ふるのである。(一七)マツキントツシュは、「人生は、宗教的とか或ひは他の知識に由つてゞはなく、明瞭なる批判的の科學的方法の發達に、左右せられるものである」、と主張する。神の存在及び彼の特色は、共に、生活經驗のうちに知られる。「神學は、思索的なものから、經驗的科學へと改宗すべきである。」而論、「神への信仰は、論理によつてゞはなく、經驗の上に隷屬する。」之れは、「哲學の貢獻でなく、宗教のものである。」神への信仰は、宗教的必要の經驗と、其の滿足に土臺してゐる。宗教的意識にあつては、神が直接的に會得される。これは直覺に由つてゞあるが、「これは誤りのない認識機能の意味ではなく、複合せる知覺（Perception in a Complex）、と稱すべきものである。」色とか、音とか云ふ、單一なる知覺と異なり、經驗による他の內容から離すことの出來ない種類の知覺である。而して、「神は、實際的且つ經驗上の宗教のやむを得ない又正當なる要求に對して、絕對的に滿足さるゝに、充分に善且つ偉大でなければならない」經驗的神學者は、神は宗教的經驗の土臺に於て、其存在が實際的に確かであることを信ずる。もしも之れは獨斷的であるとして、斥けるならば、凡ての經驗科學は獨斷的であるといふ意味に於て、獨斷的と云ふべきである。經驗科學（Empirical Science）としての神學は、勿論、宗教經驗の上に土臺を置かなければならない。「經驗的神學は、經驗に由つて知られる對象に就いての科學でなければならない。心理學は心的行動に就いての學であり、神學は神の行動に就いてのものである。」故に、科學的神學者は、宗教經驗の種々のうちから、神に就いての知識を與へる要素を撰ばなければならない。

マツキントツシュ教授は、彼の「經驗科學としての神學」の最後の章に於て、「害惡の問題」（The Problem

on Evil) を取扱つてゐるが、マンチェスターの監督であるウキリアム・テンプルは、彼の著書 "Mens Creatrix" に於て、宗教哲學の癌は、害惡の問題である、と主張する。(一八) この點、エデインバラ大學のテーラー教授も一致してゐる。(一九) 內的生活及び自然的現象の兩方から、害惡が不可抗的に實在してゐることは、神が存在してゐるか？ といふ疑問を、鋭くさせる。害惡の起原に關する問題のみならず、神の存在を認めるとすると、其善に關する問題に、直面せざるを得ない。之れに對して、テンプンは、「善が害惡に打勝つ勝利は、少なくとも、偉大なる善の一つであり、この善は、壓服すべき惡の無い世界に於ては、不可能のことである。」ボーサンケに從ふと、宗教は、或る程度まで善惡の衝突を超越してゐるが、それにもかゝわらず此の超越性に由つて決定されてゐる。故に、我々が絕對に就いての意識は、宗教が與へるよりも、異なつた樣式の覺識でなければならない。この意識に就いて、ボーサンケは次の如く言つてゐる。「實際に、決定的壓迫の元に、成り立つものとして善惡を對照しても、我々は、世界の力と廣大であることは盡きないのも、感知してゐる。宇宙は漠然としたもので、善が害惡に對するには適當してゐないと、我々は思つてゐるけれども、我々に取つては、盡きないといふ點に於て、偉大且つ壯麗なるものである。……宇宙は、豐富なる人生を以て出來た宏大なる劇場であつて、善と惡とは其內に含まれてゐる。最善の場合に於て、此れを、我々は感知する。此の感知は、絕對 (The Absolute) の氣持に、對應するものである。其中に、宗教が有つて、超越的な廣大を認める上に、特別に必要である要點を置くところの特徵卽ち特色あるものである。(二〇)」。

之れに反して、ホワイトヘッドは、害惡の問題を、次の如く說明してゐる。積極的且つ創造的であるところの善に比較して、惡は積極的且つ破壞的である。併し、勝利を喜ぶ點に於て、惡と雖も善である。現世に關して、惡は本質的に變り易い。之れは、世界に於ける道德的秩序の事實に由つても、證據立てられる。破

壞、退化に由つて、惡は惡自身の解放を增進する。解說すると、「其れに屬する者が、絕えず苦痛にあるところの種族は、存在を止めるか、或ひは其苦痛を起す知覺の敏感性を失ふか、或ひは其の體の部分の關係をもつと精巧に發達するかである。」(一一)

併し、害惡を解釋するに當つて、神は有限的存在であるとして、解決しようとする多くを見得る。ウキリアム・ジエームスが、「神は有限で、この世界は不完且つ罪惡に滿ちてゐるけれども、神は道德的存在であるから、我等は神と協力して、世の救に當るべきである。」と言ふのに從ふて、例へば、通俗的著書のうちに、H. G. Wells の "God, the Invisible King" (1916)がある。專門的哲學書のうちに、故ビー・ピー・バウンの門弟である、ボストン大學のヌドソン教授及ブライトマン教授に由つて代表される人格主義の有限的神觀がある。(一二)ブライトマンは、この宇宙は創造的且つ進步的であるから、神もまた、生長發達すべきであると言ふ。「故に、我々の有限的神は、出來あがつた完全なものゝ一つではない、彼の完全と、彼の世界の完全とは、これらの完全可能性を意味するものである。」人格的神は、有限的でなければならない事を、意識の本質を說明することに由つて、ブライトマンは五ケ條に證明してゐる。(The Problem of God, pp. 127—138)。又他の論者は、汎神論(宇宙卽神論)は、反對すべきであるとして、例をあげると、ウオーターハウスは、「或意味に於て、神が有限でないところの哲學は、汎神論的である。」(E. S. Waterhouse Modern Theories of Religion, p. 296) と言つてゐる。

又、ブラツドレー、ボーサンケの如き唯心論者は、神と絕對とを區別し、絕對にのみ完成、完全及び充分なる實在を認てゐる。經驗的考慮を擁護する結果、バルフオア (Balfour)、カアー (Carr)、ラシユダル (Rashdall) の如く、神が制限されてゐるのは善の問題に就いてではなく、力のことに就いてである、と主張する。神の行動は限定されてゐるのは、例へば、過去を變化させたり、害惡及び苦痛に對して任意の權力をもつて

ゐない、ことに由つて知ると言ふ。デイー・シー・マツキントツシュは、また、經驗的宗教は、神は絶對的に無制限である、といふ見解を斥けると主張してゐる。「神が無限であるとは、屢〻、偉大であることの頂點を、單に意味する。それは、神聖なる存在の絶對的資格に對する强き表現、卽ち張喩である。」(二四)

此等の有限的神觀に反對するところの、其他の思想的指導者の多くを、擧げることが出來る。絶對と神とを區別するとか、神の善或ひは力を制限するとか、神を無限から離して考へるとか、に反對する此等の學者のうち、代表者として、クレメント・ウエブ (Clement C. T. Webb)、ブリングルパテイソン (A. S. Pringle-Pattison)、テンプル (W. Temple)、テエーラー (A. E. Taylor)、ラダクリシュナン (S. Radhakrishnan)(一四五) 等がある。

曾て、カントは、未來の生活を信ぜずして、宗教が存在すると、考へられないことも明言した。もしも、此の論述を、事實を以て、說明し得るならば、宗教のうちに、不朽の問題が當然含まるものと、見なければならない。然し、宗教家と哲學者の多くは、不朽の問題を强調することに、興味を失ひつゝある。之れに反して、ハーバート大學に於て、殆ど每年講演さるる、不朽に就いてのインガーソル講義は着目に價する。(二六) また、アレキサンダーは、彼の大作「空間、時間と神性」の結論に不朽の問題を論じ、次の如く主張してゐる。「心が、體なしに働くか、或ひは、或の體に置き換へても、其の記憶を持續することが出來るとすれば、心の範圍が、肉體的生命の制限を超越してゐることを、據立て得る。かくして、現代思索の大部分は、本當に調和の取れるものとなるか、或ひは、止めなければならない」(II, p. 424)。而して、ブリングルパテイソンは、人間の不朽を、愛の神の存在に、其根據を置く。(二七) 併し神の存在を認め、且つ神が個性の存續を意としてゐるとしても、害惡が現存してゐる故、神の意志が或時は滿されないと、考ふるならば、我々は尙、不朽は確實であると、信じ得るだろうか?、此に對して、ヘンリ

ー・ジョーンズは、個性の不朽に就いての信念を、放棄するとすれば、神の無限の愛と力とを、信ずることも、棄つべきであると論じてゐる。(二八)

次に、注意すべきは、ファンダメンタリスト (Fundamentalist) と稱する人々の活躍である。彼等は、心理學を無視して、超越的神の精神が、直接に、人に示顯する、と主張する。また、歷史的科學を無視して、經驗的方法に由つて批判され盡したものを、尙ほ眞理であるとして、把握してゐる。科學的結論をも顧みず、彼等は、或る種の教義を、地獄の火より救はるる要素であると、崇めてゐる。象徵的意義のみより無い、禮拜の儀式を、救はれる唯一の路であると、見てゐる。之れに反して、眞理を探求する知識的熱意を以て、矛盾と撞着とに滿ちた宗教的觀念を、明確なものにしようと、努力する學者達がある。此の文に於て、我々が、注意すべき著者であるとした人々が、其の學者達である。彼等の結論は、各々、異つてゐるかも知れないが、科學と人間經驗から端緒を得やふとした點、皆同一なのである。卽ち、其態度は、タウンネー及びレーキに由つて、適切に辯明されたる、宗教に於ける實驗主義の態度である。(二九)

併し、此の、ファンダメンタリズムと各種のリベラリズムとの衝突のほかに、今日、科學的討議の部門を支配してゐる他の論爭がある。卽ち、有神論とある特種の人道主義との論點である。有神論は、人間は無力であるといふ經驗から、生長し、最も確かな實在と信ずる存在への信仰、禮拜、敬虔の念を含む。之れを疑問として、人道主義は、宗教を社會的理想主義と同一にし、卽ち、形而上學的には、社會改善論と同一視する。故に、有神論を、時代おくれの見解の遺物であると、解釋する。此の論に對し、ロビンソンの近著 (D. C. Robinson: The God of the Liberal Christian) は、最も適切なる論戰をしてゐる。曾て、ヒッパート・ジャーナルの主筆、エル・ピー・ジャックは、「人と彼の世界とを、卑く評價すれば、神學は、救ひを宗教の中點と、見る傾向があり、其反對に、人間の力に信賴を置くと、

道德的に秀越してゐる者を追ふ、結果と成る。前者は正統派の傾向であり、後者は自由神學が求むるところである」と言つた。然るに、ロビンソンは、自由主義であると同時に、宗教を道德と同一視しないものであり得ると、主張する重要なる論者達の一代表者である。

註

（一） Francis Herbert Bradley (1846—1924) : Appearance and Reality, Allen. 1893; Essays on Truth and Reality, Oxford. 1914, を參照すべし。

Bernard Bosanquet (1846—1923) : Science and Philosophy, Macmillan, 1927. 此書はボーサンケの死後四年にして、Muirhead に由つて編輯されて發刊す。此書のうちに "The kingdom of God on Earth" の一篇が含まれてゐる。ボーサンケ（日本の學者がボザンケットを發音するは誤也）はヘーゲルとロッチエとブラッドレーとに影響されたる Absolute Idealist である。

（二） Clement C. J. Webb (1865—) はオックスフォード大學の基督敎宗敎哲學の敎授であつて、次の著書が重要なるものである。

God and Personality, (Gifford Lectures), Allen, 1919,

Divine Personality and Human Life, (Gifford Lecture) Allen. 1920.

Philosophy and the Christian Religion, Oxford. 1920.

（三） George Galloway : The Philosophy of Religion, Scribners, 1914,

Religion and Modern Thought, Edindurgh., 1922,

Faith and Reason in Religion, Scribners, 1928. ガロウエーはセント・アンドルウ大學の神學敎授である。

（四） James Ward (1843—1926) : Naturalism and Agnosticism, (Gifford Lectures); 1918 (4th ed., 1915): The Realm of Ends, 1918 (2nd ed., 1920). 前著は人格的觀念論の見解から、自然主義を論駁したものであり、後者は彼の物質界主觀論を改修するため、有神論を取り入れたものである。彼と同じ立場の學者は、George Galloway, Hastings Rashdall (Philosophy and Religion, Scribner's. 1910): C. A. Richardson 'Spiritual pluralism and Recent philosophy, 1919)' 最近アメリカに於ける此學派の代表的著述は、ボストン大學のヌドソン敎授とブライトマン敎授のものである。この學派

の雑誌は、南加大學より年四回發行されてゐる。名は "The Personalist" Edited by R. T. Flewelling.

(五) D. C. Macintosh: The Problem of Knowledge, Macmillan, 1915, (pp. 185—187): A seth Pringle-Pattison: The Idea of God in the Light of Recent Philosophy, Oxford, 1917, (pp. 183—188). 前者は認識論の立場からワードのベンサイキズムを論難し、後者は形而上學に於ける觀念論の立場からワードの神の觀念の不合理を訴いてゐる。

(六) エディンバラ大學教授であつて、彼の有神論を知るには Alfred E. Taylor (1869—): "Theism" in Encyclopædia of Religionand Ethic; "The Faith of a Moralist" (Macmillan, 2 vols.) を參照すべし。後者は昨年秋出版せられたる著者の宗教論。

(七) A. S. Pringle-Pattison: "Immanence and Transcendence," in "The Spirit," edited by B. H. Streeter (Macmillan, 1919).

(八) C. LLoyd Morgan (1852—): "Emergent Evolution," (Henry Holt, 1923); "Life, Mind and Spirit" (Henry H. 1925); "Mind at the Crossways" (Henry H. 1930).

Roy W. Sellars (1880—): "Evolutionary Naturalism" (Open Court. 1921); J. C. Smuts: "Holism and Evolution" (Macmillan, 1926).

モルガンはブリストル大學の前總長であつて、生物學者として著名、且つ動物の本能及生活に關する著書六冊あり。セラースはアメリカに於ける批判的實在論者の一人(他の六人と共に "Essays in Critical Realism," Macmillan, 1920. を著はした)であつて、ミシガン大學の教授。スマッツ將軍は官職にあるかたはら十四ケ年間の研究に由つて此書を綴れた。

(九) Emergent Evolution; p. 61.

(一〇) Life, Mind, and Spirit; p. X.

(一一) Space, Time. and Deify, Vol. II. p. 366.

(一二) Ibid., pp. 416—419, "Religion as faith in deity." アレキザンダーはユダヤ教徒で有つて、イエスの神性に反對し、三位一體の教理を排斥する。

(一三) Alfred N. Whitehead (1861—) は、ロンドン大學の數學教授たりし間、察表したる主なる書は、An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge (Cambridge, 1919); The Concept of Nature (Cambridge, 1920). 千九百十四年からハーバートの哲學教授となり、Science and

he Modern World (Macmillan, 1925); Religion in the Making (Macmillan, 1926); Process and Reality (Macmillan, 1930; Gifford Lectures)

(一四) Religion in the Making, p. 15.

(一五) Process and Reality, pp. 519—533.

(一六) Henry Nelson Wieman : Religious Experience and Scientific Method (Macmillan.); The Wrestle of Religion with Truth (Macmillan, 1929).

(一七) Douglas Clyde Macintosh (1877—) : Theology as an Empirical Science (Macmillan, 1919); The Reasonableness of Christianity (Scribners, 1925). 宗教經驗は凡ての神學化及び哲學化する以前に存在してゐるや否やの問題に關して、現代の心理學は、一般に肯定的であるが、W. R. Matthews (Dean of king's College, London) は "Studies in Christian Philosophy" (Macmillan, 1921) に於て、「神學的思想を形作る以前に、決して宗教經驗と稱するが如きものはない」と言ふ。マシユース教授は、グレース・イン・チヤペルの說教者としても、良き仕事をしつゝある。壯年の學者であるから、今後の著述を期待すべきである。昨年は "God in Christian Thought and Experience" (London, Nisbet & Co.) を發表した。

(一八) William Temple (1881—) : Mens Creatrix (Macmillan, 1917); Christus Veritas (Macmillan, 1924); "Some Implications of Theism" in Contemporary British Philosophy Vol. I. edited by Muirhead.

(一九) A. E. Taylor (1869—): Elements of Metaphysics : Chapter V (London, London, 8th edition, 1927) を參照。「神は絕對のうちにある有限的存在で有り得ない。もしそうであるとすれば、神は神の性質の部分として、善惡と不完全とを含まなければならぬ。かくして、彼は既に存在する理想の實現ではない。絕對に有つては、惡は虛妄の現象として見らるゝ故に、我々が絕對と神とを同一に見るとき、此の困難が自然に消滅するものである。」

(二〇) B. Bosanquet; The Value and Destiny of the Individual (Gifford Lectures) pp. 311—312. 最近の著書としては What Religion is; (Macmillan, 1920), The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy (Macmillan, 1923), Three Chapters on the nature of Mind (Macmillan. 1923). ロイス (Josiah Royce, 1855—1916) は、ボーサンケと同樣の精神を以て、彼の後年の著に於て、原

罪論の教義に注意した。特に彼の The Sources of Religious Insight, 1921; The Problem of Christianity, 2 vois, 1913 を參照すべし。

(111) Whitehead: Religion in the Making, p. 96.

(112) Albert C. Knudson: Present Tendencies in Religious Thought(Abington Press, 1924); The Phillosophy of personalism (〃 , 1927); Edgar S. Brightman: Religious Values (〃 , 1925); The Problem of God (〃 , 1930).

(113) Arthur James Balfour: The Foundations of Belief (Longmans Green, 1895); Theism and Humanism (George Doran, 1915). Hastings Rashdall: Philosophy and Religion (Scribner's, 1906); The Theory of Good and Evil (Oxford, 1907), The Idea of Atonement in Christian Theology (London, 1919). Herbert Wildon Carr: Changing Backgrounds in Religion and Ethics (Macmillan, 1928); The Unique Status of Man (Macmillan, 1928).

(114) D. C. Macintosh: Theology as an Empirical Science (Macmillan), p. 180.

(115) ラダクリシュナンはカルカッタ大學の教授であるが、千九百二十七年に、オックスフォード大學及びシカゴ大學に於て講演した。彼の見解は次の書に明かにされてゐる。The Reign of Religion in Contemporary Philosophy (Macmillan, 1920) "The Rôle of Philosophy" in "Proceedings in Sixth International Congress of Philosophy" Edited by Brightman, pp. 543—550 (Longmans Green) ラダクリシュナンはアイディアリストであるが、リアリストの立場から、神を無限的存在とし、唯、神の意志を有限的に見る最も興味ある實在的二元論者がある。彼は、ヨロンビヤ大學のモンタギュー教授 (Wm. Pepperell Montaque) である。エール大學に於ける昨年の講演、" Belief Unbound,A Promethean Religion for the Modern World (Yale press, 1930) は注目すべきものである。特に第三章を參照すべし。

(116) 千八百九十三年、ミス・カロリン・イングルがハーバートく寄附した基金二萬圓に由つてなされる講演である。近年のものゝうち、特に注意すべきは、Charles R. Brown; Living Again, 1920; William Fenn: Immortality and Theism, 1921; Kirsopp Lake; Immortality and Modern Mind, 1922; G. E. Horr; The Christian Faith and Eternal Life, 1923; P. Cabot: The Sense of

Immortality, 1924; H. E. Fosdick: Spiritual Value and Eternal Life, 1927; J. G. Frazer's Gifford Lectures (1911—1912) on "The Belief in Immortality and the Worship of the Dead" (Macmillan) 原始人の習慣と信仰との範圍の廣い研究である。

(二七) Pringle- Pattison: The Idea of Immortality, the Gifford Lectures in 1922, (Oxford).

(二八) Sir Henry Jones: A Faith that Enquires, Gifford Lectures in 1920, 1921 (Macmillan, 1922). 人格と價値との研究から、不朽の觀念を論じたものとして、次の書は最も重要である。Radoslov A. Tsanoff; The Problem of Immortality (Macmillan, 1924).

(二九) Cf. G. A. Tawney: "Religion and Experimentalism," (International Journal of Ethics, XXXVI, 337—356); Kirsopp Lake: "Religion of Yesterday and Tomorrow" (Houghton Mifflin Co. 1926)

日本宗教文化史上に於ける古精神の展開

原田敏明

○

國家民族の歴史としては尊く且つ福祉の豊かなる歴史を有し、文化そのものに於いては連續し發展し、その間中斷混亂を經驗することが無かつたことは、國家にとつても民族に於いても、最も光輝ある國史の成跡であり、從つて各時代の精神にも、その間、斷つべからざる強い聯關があり、新しい時代の精神は古い時代の精神を措いて、偶然に起つたものではあり得ないのである。古い時代の精神が新しい時代の文化を生み出す主要素として、重要なる役目をすることはいふまでもない。

此の意味からも文化史上に於ける古精神の展開を跡づけることが、文化史そのものゝ理解に一の必須な事業であるといふべきであらう。而してこれは近ごろ京大敎授西田直二郎博士の著された「日本文化史序說」の根柢に存して、種々の文化現象の說明に表はれて來る主要原理の一であると考へる。吾々は今、これに據つて特に自ら關心を持つ宗敎文化に就いて、その所說を聽き、俟せて吾々の考察を添へて見たいと思ふ。これには宗敎の、文化史上に於ける位置が極めて重要なるものであり、むしろその基礎的なものであるからでもある。

○

古代日本人は人間の生命とその周圍の自然の事象との區分がなほ明かでない狀態から始まる。固よりかういふ狀態は强ち日本の早い時代のみの狀態ではない

が、これはまた神と人との境が未だ大きく分けられて居ない狀態であつた。卽ち神はつねに人とともにあり、さうした狀態では國も世界も神の國であり神の世界であつた。かゝる精神の現はれとして、自然と人間との融合されたものが、天地開闢の神話、國土生成の神話、祖神に關する神話となつて居る。もとより歷史記錄に載つて居るところでは、この三者は相ついで來るが、精神發展の事實としては、むしろその逆に、先づ國家的自覺が高まり、それより祖神、國土、天地開闢の觀念が起るといつてよい。

併しかういふ神話は、國家の建設によつて唯だ單に作爲せられたものと判斷してはならないので、自然と人間の生命との區分の未だ開けない精神の狀態に於いては必然に考へらるべきものである。高天原の觀念の如きも、これを直ちに人間のみの世界と考へようとしたり、地上の或る方向に決定しようとするのは、近代的な人間の感性を重んずる思考から來てゐる。そして高天原は天孫民族が民族移住をして來たその原住地といふやうな簡單な觀念では無くして、日本民族が自然と人間との分を絕した境にあつての神への體驗と、次に現はれて來た地上に於ける國家生活の實在とを所緣として明らかに持つて居た神の國である。

かく自然と人間とが明らかに分たれないやうな古代精神は、これをその社會生活上に就いて見れば、周圍の事物に對して、それを人間と同じく考へ、その間にソリダリテーの意識を持つ。而して古代日本に於いても、他の多くの古代民族又は現存の未開民族に於けるが如く、その極めて原始的な社會組織であり、宗教信仰の形式であるとされるトーテミズムの痕跡を認めるものも少くない。西田博士は既に「日本上代のトーテミズムの痕跡の問題と呪術についての二三の考」といふ論文に於いても、これを指摘し肯定して居られる。

併し古代記錄の上で、果してトーテミズムの痕跡とせなければならないものが存するかどうか、これは問題である。もと〳〵トーテミズムの特徵は自然と人間との單なる親緣關係の意識よりも、更にその特殊の社

會組織にあるので、從つてさういふ社會組織の痕跡が明らかにせられない限り、たとひかゝる親緣關係が信仰の中に表はれても、これを以て直ちにトーテミズムの痕跡であるとはいひ難いのである。而して大體からいつて古代日本にはかゝる痕跡はむしろ無いといふ方が穩當で、トーテミズム的社會組織の想定は民族的系統の上からも無理のやうである。尙ほアイヌに於ける熊の如きも、一般にはこれをトーテム動物として認められるが、併しこれも嚴密なる意味でのトーテムとはなし難く、又トーテミズムの痕跡としての保護精靈の如きも、更に違つたものに、これを求めることが出來るやうに思ふ。

而して古代日本に於いては、特殊の自然と特殊の人間との間の必然的な保護關係を認めるやうな、此の所謂保護精靈なるものが果して存在したかは、これ亦た問題であるが、早い時代には自然の事象は唯だ單なる物質的事物である以上に、それを神聖視し、それに對して特殊の宗教的態度を採るので、それには必ずしも精靈や神といふ如き觀念を含むを要しない。かゝる觀念なく單に事物そのものを神聖視するので、此の狀態に於いては自然は人間と區別されない。人間が神であるが如く自然も亦た神であつたのである。そしてこの人と自然とを同體として觀ずる精神は、この古代社會の內に廣く行はれてゐた呪術なるものを觀ても、なほよくこれが知られるであらう。

○

この古代精神に於ける、凡てが神のもの、神の世界であつた狀態から、人間精神の展開につれて、自然の世界と人間の世界の分離があつて、人間に就いての自覺は高まり、これまでの國家に對して人間によつて營まれる國家が來るのである。併し神が人間より離れるに至つて神に關する意識は益〻瞭らかとなる。かくて神人の分離には必然に人間の世界に關する觀念が進み新たなる精神が展開するので、この點から、此の時を以て人間界の開闢であるといふことも出來る。

而して此の神と人との分離が凡ての階級的な秩序の

精神の始めであり、これが先づ國家の上に現はれて、神の統治から人の統治への觀念を生じ、支配するものと支配されるものとの關係が表はれて來る。又此の階級的秩序の精神は神の世界にまでも及ぼされて、例へば天社國社といふ如く神の祭祀に區分が立てられ、此の時に至つて人間は神にさへ働きかけるやうになつたのである。

又かの氏族制度の如きも、此の神と人との距離が相當に生じた場合に成立するもので、それは人の集團と神との關係をその重要なる成分とする。凡そ氏族制度には二つの精神の要素がある。一は一氏族内に於ける氏人の各個人には假令異るところがあつても、その祖先に至つては一つの神に歸するとする精神、二は氏族内の各個は同胞であるとする意識である。ゆゑに氏族制度は、一は氏の祖神なる氏神の信仰、一は家長的集團の結合となつてゐる。

而して此の氏族制度に於ける神と人との關係が凡ての生活に反映し、その國家意識も氏族制度的國家であれば、又此の時代の文學美術にも此の精神が見受けられる。

併し氏族到度には尚ほ同胞的な意識が強くして眞の階級的な關係がなく、その成員相互の連帶の觀念が強い。もとより漸次に異質的なものをも包含することによつて、階級的な發展をなし、人間世界は益〻分化して行く。殊に外來文化の移入により急激なる進展をする。かくて此の氏族制度の崩壞は大化の改新を招來し、その非階級的集團的連帶の感情を改變し、あらゆる生活に階級的な統一的精神が顯現して來たのである。

○

大化の改新を一つの轉換期として、種々の生活に物質の世界が押し寄せて來てゐる。神の世界が人間の力によつて開拓せられ、そこに物質の世界が開けて行く。山も川も神々の住するところであつたのが、山は拓かれて道となり、川は橋架けられて人の行きかひを自由にする。これには佛敎の流通したことが預つて力あり、佛僧は傳道に道を開き、堂塔伽藍を建てるには神のう

しはく山を拓いて材を切つた。かゝる變化は自然そのまゝのうちに神を觀んとする太古の純眞から、形而によつて超越的なものを觀ぜんとするものへの變移である。

かくて古代精神の世界に對する物質の進出は、時代とともに、その形をかへてあらはれる。奈良朝にはこれは明らかになり、且つその間に新しい融合と統一とが時代の進行につれて行はれて來る。殊に天平文化は物質の世界の進展と、更に精神に於いてこれを包容するものとの展開が强く顯はれるともいへる。

卽ち盧舍那佛の造立は天上地上に於けるあらゆるものゝ統一の理念を具現してゐるのである。「廣く有情のものゝ擧げて造像を助くるものあらばこれを許すべし」とし、上は至尊の天皇より下は一般の民庶に至るまでが、その造像の精神にとり入れられてあるのである。而してかゝる理想の根柢には時代の統一理念の基礎があり、且つ盧舍那佛の信仰それ自體が、かゝる理念に合するものである。卽ち梵網經に說くところの、盧舍那佛を敎主とする釋迦佛國の旨趣は、こゝに卽ち大佛造立の眞意があり、而して天皇の盧舍那佛尊崇の精神には、地上の國家といふ理念が離れては無かつたのである。かくて諸國の國分寺に對してその總寺たる總國分寺東大寺が國の中央に立てられ、天皇の發願によつて統一理念の佛がこれに安置せられたことは、地上國家の統一と精神世界の統一組織とが、併せてそれに考へられてあるのを示してゐるのである。

かゝる思想のうちに、又かゝる組織のうちにあつては自らに諸種の融合調和が行はれ、宗敎信仰としては、そこに汎神敎的な傾向が生ぜざるを得ない。卽ち神佛の融合の思想は、この盧舍那佛の大宇宙の宏大な思想の上に於いては、自らに發展し來るべきである。神佛融合の經過には、日本太古の神人の融合、自然と神との融合が奥深き素因をなしてゐるといへる。そして神と佛との融合は、史料や文獻にそれが明らかに現はれて來る以前から既に發展して來て居るべきことで、且つ精神發展の上から、日本太古の多神敎的な神祇信仰

のそれ自體に既に神佛融合の素質があり、又佛教に於いてもその渡來の初めに於いてこそ排撃も行はれたが、この汎神教的な宗教信仰にあつては、神佛融合は極めて成り立ち易い狀況にあつた。本地垂迹説の如き、佛教の本迹二門の説を以て佛を説くものは未だ無いとしても、蓮華藏界宇宙觀の巨大な組織には、この神佛混淆を充分助けるものがあつたのである。

○

平安朝に入つて佛教には新たな宗派が現はれ、それより鎌倉へかけて、日本佛教の諸宗派は殆んど凡て起り、日本の宗教的生活はその全方面を展開させ終つたのである。この時代の佛教興隆の大勢は、教義の上では一層社會的なものが發展し、國民信仰の上では一層國民的なもの、即ち國民性に一層多く關係するものが展開したといふことが出來る。

即ち、小乘より權大乘、それより大乘と、奈良より平安にかけて諸宗派の相續いで遷つて行つた大勢には、單に自らの解脫を求むるに止まらず、更に他を兼濟するものへと發展したといひ得る。佛教の教義が、かゝる社會的共同生活の意識へと發展することは、これ平安朝の著しい活動、發展であると同時に、これ亦た日本の古精神の更生するところであると考へねばならない。

而して平安朝諸宗の内でも、最も平易にして此の社會的なものをよく表はしたもの丶一例は融合念佛宗の如きである。一人の念佛が他の萬人に融合するところに自他相互の功德があり、彼此相融合するところに衆生の相依相助の觀念がある。かく衆生と倶に相依相助するところは、實に日本古代の氏族制度のその時代に氏族内の各氏人の間にあるものと相通ずる。氏族内の生活に於ける氏族連帶の意識、相依相助の精神はこれに通ずるとすべきである。

しかしかゝる精神は、佛教としては決して融通念佛宗に限つたものではない。而して殊に佛教の教理が一般國民に接近し融合するに從ひ、それだけ民衆の間に、より多く殘留し存在して居る日本の古い精神との抱合

が密接であると見ることが出來る。

先づ弘法大師の眞言宗は、唐の密教を我國に傳へ、それを獨得の組織にまで發展せしめたところが日本的であるとされるのであるが、それにも增して、日本の原始的多神教的な諸神の信仰が、眞言宗の教義の上で統合せられて居るところに、更に深く日本的な精神の展開であると觀ることが出來る。眞言宗が大日如來を根本の佛とし、諸佛菩薩をその大日如來の所現でなり分身であるとするところに、日本古來の多神教的信仰の精神に統一的なものを與へる基礎がある。この點はさきに擧げた盧舍那佛の思想が王朝の統一國家の理想と相通ずるとしたのに類似するといふべきである。

又傳教大師の天台宗も日本に於いて特殊の發展をなしたのである。而してその廣大無邊なる衆生の利益を說く社會的な意味に於いては眞言宗と異るものでなく、こゝに日本の精神生活の發展は大なる躍進をなしたのである。併しこれは平安朝の以前から傾向づけられて居るものが、平安朝に入つて漸次發展したるもので、更に深く考へればこれらには日本自體のもつ精神の進展があるといふことが出來る。

かゝる日本精神の發展の上にもつ天台眞言の二宗の意義が、最も日本的と稱し得るもので、且つ平安朝文化の上にもつ意義も亦た玆に存するのである。

○

平安中期以後から淨土教的信仰が盛んとなり、その教理は益〻一般社會と接近して來たが、かく宗教が社會の一般に應じて來るところに、古き日本精神の更生がある。殊にかかる精神は平安朝末期に新たに興りつゝあつた諸宗派に存する集團的結合のうちに見出される。衆人相集り相依る念佛の集團的行爲、殊にその教義の上での非階級的傾向には、亦た新たなる精神行動が見られ、かういふ點で新興の宗派も亦た古日本精神と結び付くべき關係を持つてをるのである。

吾々はこれまで逐次に、宗教文化史上に於ける古精神の發展について、その强調せられたところを眺めて來た。もとより餘りに抽象過ぎた記述に缺けたるとこ

ろもあらうが、この古精神の更生展開は強ち宗教文化に於いてのみでなく、史上の凡ゆる文化現象に就いて認められるところである。

而して一國の文化は、外的影響や内的變遷が、その國固有の古精神に培はれてこそ、獨特の繁榮を誇るものなることは、これを認めねばならないが、然らばその謂ふところの古精神とは如何なる内容を持つたものであるか。特にその古精神の獨自性が那邊にあるか。これらの點を明らかにせぬ限り、これに根柢を持つ日本文化殊に宗教文化の特性は尚ほ充分に究められたとは爲し難く、未だ多くの問題が殘されてあるものゝやうに思ふ。

金田一京助著 アイヌ叙事詩 ユーカラの研究

嶋田明雄

本書は誰も知るが如く、先生の二十數年に亘る涙ぐましい努力の結晶であつて、既に世界的に不朽の足跡を印した述作との評あり、本紙上にもいづれ大家の御批評があらうと思ふから、私は本書第一冊だけに就き、其あるが儘を傳へる事にする。

一

さて、本書は文字なき「アイヌに於ける敍事詩の存在を語り、其の存在の眞相を傳へると共に、敍事詩の如何にして發生したかの事情を見究めん」としたものである。其敍述にあつては、あく迄確實なる事實に立脚し、實例を以て實證するに終始してゐる。然し其實例の記述、歌謠其他の譯文はよく其場の雰圍氣を醸し出し、アイヌ部落の人々の生活感情が遺憾なく發揮されてゐる。本書の第一の特色は、著者自ら云はれる如く、實感の發揮であり、理窟で捏ね上げた學術論や、事實の羅列なる世の民族誌とは性質を異にする點である。是れは、アイヌと共に考へ、共に感ずる事に努められた著者の半生の努力と同情と、その天才とによつて始めてよくする所であらう。「ユーカラの敍景が陰影を點出せる」事を感得して、「もしアイヌ文化が發展すれば、日本畫より洋畫を生むであらう」と看破された著者なのである。(一) 學說の提唱を目的とはせずと自ら云ふ本書は、實感を以て幾多の暗示を投じてゐる。原始文學論や神話學、民俗學に對する貢獻は不及言、本書は原始

心理、原始信仰を論ぜずして、よく讀者に未開人の微妙な心理や信仰を彷彿せしめる。

文化現象の諸相は一々他と切り離して考察する事は出來ぬ。アイヌ部落の人々の生活感情に漬り切られた著者は、當然叙事詩の研究に於ても、此を生活に卽した如實の相として觀察されてゐる。本書は直接宗教を對象とするものでない。然しアイヌの生活の根底に浸潤するものは、他の未開民族に於ける如く、神秘的な信仰である。こゝに於て著者は云ふ「この咽せかへる様な異教の匂ひを離れては全く書かれざる文學の趣意を捕捉する事が出來ない」と。

二

かくして著者は先づ第一にアイヌの宗教、世界觀を概説されてゐる。以下簡單に紹介すれば——。

アイヌは木や草や獸物等我々の周圍にあるものを通じて神を見てゐる。(二)一切の生物は、神(生物でない神)や死者と同じく、人間の世以外に別の世界を持つて居り、其處では人間の様に家を建て、爐を切り、社會生活を營んで居ると考へられてゐる。此神の世界は多分天であらうと考へられてゐるが、川の水源の奥地へ行けば神域はもう其處に始まつてゐるらしい。そして人間の目に觸れる動物の姿は、彼等が人間の世界に遊びに來る固有の裝束であると云ふ。故に人間が狩獵した時、獲物を客人を饗するが如くに優待して後、其靈を神の國に送り返す。所謂熊祭りも此意に他ならず、是れを犧牲など云ふのは西洋人の速呑込である。(三)

人間に充分優遇された動物は神界でもはゞがきゝ、其人間はよく守つてもらへる。人が偉いと云ふのは、其は偉い神が其人を守つてゐるからであると考へられてゐる。(四)從つて神と人間との關係は、全く相俟ち、隣人同士の様である。

かゝる神が人間の生活の内に、時には怪奇なる行爲を及すと信ぜられ、人間の生活は益々神秘的になる。例へば怪異な神と人との戀愛事件が様々に物語られてゐる。(以上第一章)。

以上の如く本書は强ひて術語を避け、アイヌの爺さ

ん婆さん達が信じてゐるまゝを鋭い洞察を以て簡潔に把み、アイヌの生活に漂ふ神秘性を述べて、次に古代崇拝の思想を特筆して、傳承を生む一要素を指摘されてゐる。卽第二章の要旨を述ぶれば——。

アイヌは祖先に對する關心が非常に強く、頗る血統を重んずるは不思議な程である。いかなる人でも一人前の者は自分の血統の三四代前まで遡れる。又、大人殊に年寄りになると、どんな人でも崇敬される。翁祖父の風卽古風——淳風善俗であり、誰でも從はねばならぬ。この祖先崇拜、古代崇拜の思想が、咄好きの習癖と相俟つて、無盡の神話傳說を釀成したのである。アイヌは非常な物語り好きで、豐富なるウエペケレと云ふ平語とは異る言葉の昔噺を持つてゐる。此內には我國の古い民間の昔噺も、和人昔噺（シシャムウエペケレ）の名で傳へられてゐる。

かくて、本書は多くの昔噺を記載してゐる。和人昔噺の例は唯一つ、古形の小栗判官の物語であるが、此は有力な例であらう。次に、アイヌの生活に歌のリズムが如何に深く廣く根さして居るかを說き、「歌ひ出す」と云ふ氣持が生々と表示されてゐる。卽第三章の要旨は、——。

アイヌは嬉しいにつけ、悲しいにつけ直ぐ歌ひ出す、ずん〳〵と幾らでも。意味ある歌の出ない場合には、唯音群に過ぎないものでも繰返す。毎日の祈禱の言葉や會釋も其場々々に應じた卽興詩である。口論も！（不思議な樣であるが、本書を讀めば自然に肯かれる）。歌の內には、ヤイシヤマネーナ（語原は模倣——其より表現）を繰返して歌ふ歌・慕ひ泣きと呼ばれて（イヨハイオチシ）、野良などで木を叩きながらぼろ〳〵涙をこぼして戀人を慕ひ歌ふ歌・物に憑かれて正心を失ふと云ふ意味なる戀歌（ヤイカテカラ）等もある。

以上の如く、本書は先づ原始信仰、古代崇拜、噺好き、歌ひ好きの諸相を描いて愈〻ユーカラに入らんとする。其の落着きと博さ、而も鋭さには驚く。

三

ユーカラの語原はヤイシヤマネーナーの如く「模倣」

の意で、「再現」「表現」などの語意から歌物語の意に用ひられたものである。さて、詞曲（ユーカラ）と一口に云へば英雄譚の長大な歌謡を意味するが、神々に關する短い樣々の歌も、ユーカラと呼ばれ、前者から區別する爲にカムイ、ユーカラ（神謡）の名が用ひられてゐる。

神謡（カムイユーカラ）は無數にあり、ポピユラーである。アイヌの歌謡は悉く一人稱の自叙法によるが、神謡では自ら物語る主體は、雀鼠梟（里の神）、熊（山の神）等々の動物や他の神々、化物や惡魔等である。此等のヒーローの内最もよく出て來る神謡界の大立物はオキクルミと云ふ語義未詳の人文神である。此等のものが、夫々一篇の主人公になつて、自ら經驗した神秘的な事件を、自ら語る型になつてゐる。其話の條は極めて單純で、「祭祀の理由、或は大事にされるわけ。行事の起源、神々の元を明かす」等で、「其の說明說話なる所に神謡の本色がある」。然し今日神謡と呼んでゐるもの〻内には全々内容上此と異り、別に何の說明ともならずに、一篇好個の歌ひ物になつてゐるのもある。(五)然し型の上から見れば、各篇特殊の折句（サクヘ）が一句づゝ繰返される點に特徴をもつ。折句は雀の神謡には雀の啼聲、熊の場合には熊の叫聲、木の精には木葉の散る音、人間のには人間の掛聲が基になつてゐるらしい。（以上第四章の要旨）

次に神謡（カムイユーカラ）に對して英雄のユーカラ（詞曲）とも云ふべき歌物語り。此は長さ普通三千行程、長いものになると七千行以上、十段物十二段物など途徹もなく長い歌謡である。凡て、ポヤウンペ（内地人の意）と綽名されたる恐しく勇猛な英雄が、トメサンペッ（寶出る川と云ふ意）のシユヌタプカ（大なる河添地の意）なる鄉土に孤兒として生ひ立ち、幼より巨萬の敵兵を鏖殺した事蹟を自叙する武勇譚である。構想は此他に共通點が多く、時には不思議な神の助け、神秘的な巫女の術の話など織り込まれ、時には異鄉に咲いた美姫が主人公の危地を救ふ話が出て來る。雄士雷鳴を轟かせて空を飛翔し、死者蘇つて再び戰ふ等。全體の背景が、神謡と同じく、神秘的な要素に富む。然し一貫してゐ

る精神は、剛勇と名を惜み命を輕じる一種の仁俠心である。事實と信ぜられつゝも半ば文藝的になつてゐる。詞曲（ユーカラ）の種類には、女子詞曲（メノコユーカラ）と呼ぶ所の、女を主人公とする奇異なる戀愛葛藤の謠ひ物、其他地名に依り名を異にする數種の謠物語りがある。

次に本書はユーカラ演奏法を叙述し、民譚の社會心理學的研究の問題にも大いなる光を與へてゐる。アイヌに於ては民譚を語る席は友誼の巷であると同時に神の庭であつたから。卽本書によれば、詞曲（ユーカラ）の演奏法は、古くは（樺太では今日でも）演者が大勢の中に一人仰臥して、左手で目を蔽ひ、右手で自が脾腹を打ちつゝ謠つた。今日では爐邊で木片を叩き乍ら、聽衆の掛聲の内にうなり出す。全體の空氣は、時には奇異な壯嚴を極めつゝ、熊祭りの夜やお通夜など徹宵して演ずる。

以上第五章前半の要旨。後半には詞曲（ユーカラ）の一例として其最大雄篇、「虎杖丸（いたどりまる）」の曲の梗概が堂々たる文辭を以て描かれてゐる。

次に、其形態が全くユーカラに似て、謳はれる内容が重大な信仰に關する歌謠がある。此はオイナ（語義、古傳）と呼ばれ、實にアイヌの聖典である。凡て、オイナのヒーローは、特に人界の主宰として天から降された神（又は其の神の子）と傳へられてゐるアイヌラツクルである。アイヌラツクルとは「人間臭いお方」と云つた樣な意で、此神は人間の祖、文化の祖師として、神なれども人間の樣な生活をし、人間に生活の範を垂れた爲に、かく呼ばれ、又尊敬されてアエオイナ、カムイ（我々の語り繼ぎ繼ぐ神の意）とも云はれる。オイナはこの神が自ら述べる形の歌物語なるだけ、アイヌは特に之を神聖視する。其物語る内容は、アイヌラツクルが自ら如何なる神かを告げ、魔神を征伐し、此世を棲よい世となし、アイヌの生活の起原を開く等の話である。地方によつては神謠のヒーローなるオキクルミとアイヌラツクルとが同一人になつて居り、オイナを廣く解する處もあり、又オイナを特に重要な物語りだけに限つて、此を神傳大傳小傳など呼んでゐる處もある。オイナの叙述法は大體詞曲（ユーカラ）に似てゐる。從つて神謠とオ

イナ、オイナと詞曲（ユーカラ）と相聯關してゐる。（以上第六章の要旨）

四

本書は次に、主として德川時代の文獻よりユーカラ發見の歷史を詳述し（第七章）、更にユーカラ口誦傳承の現狀より、古事記成立直前の我國の事情を推察してゐる。卽ち（一）アイヌに於ける故事舊傳を記憶せんとする態度の眞劍さ、（二）其記憶の容易なる事、文字にたよる我々には想像も及ばぬ點、（三）更に文字を知り得たアイヌ人でも敢て筆錄する必要を認めぬ事、（四）次に我國の場合和語を漢字に移す事の困難なる事。此等の點より推して、稗田の阿禮の口誦傳承を安萬呂が筆したと云ふ古事紀の序文を疑つて、かゝる說の論據無き事を示してゐる。次いで、口誦が如何なる程度まで確實に傳承され得るかの問題に觸れ、生きた例を以て解答を暗示してゐる。

第九章、起原的考察——巫女の神語から叙事詩の誕生へ——は、本書の當然の歸結であり、又事宗敎に關するを以て、以下多少細しく紹介する。（二）

本書は先ず、アイヌ歌物語り全體の特徵を次の如くとらへる。詞曲は文藝的になつてゐるが、神謠オイナは單純であり而も傳承されるのは、此二者は其儘がアイヌの信仰個條となつてゐるからである。次に而も特に主要なる特徵は（一）アイヌの謠ひ物及び昔噺に至るまで、悉く第一人稱の叙述に出來てゐる點、（二）歌謠の內、神謠の傳承者は部落の婦人、殊に巫女に多い點である。

此等の點に氣付かれた著者はアイヌの婦人巫女を凝視される。卽曰ふ「アイヌでは少し前まで、殆んど女と云ふ女は巫女であつた。」「神々へ祈詞を捧げる役は男であつて……神々へさゝげる食物を調理する役と、神が憑つて、其口を藉りられる事とは女子を選ばれるものと考へられてゐる」と。かくして、著者の見聞による、巫女の心理的、社會的描寫になる。卽イムーと云ふ女子特有の發作の狀態、イムーする女に對する社會の關心等が平易に書かれてゐる。

さて次に此の巫女の託宣の二三の例を掲げ、ぞつとする様な底力ある調子で謡されてゐる。巫術に依る託宣の神話は、神謡と同じく神(動物など多い様である)の一人様の歌謡なのである。かうして本書は、神謡が巫女の歌占を地盤として生れた事を實證した。更に本書の言ふ要旨を述れば。

事變の時の占歌は、占歌として後々まで歌ひ續けられて行く。數代前に生じた占歌の或ものは半ば歌ひ物化されてゐる。現に寛文年間の有珠山の噴火の後に巫女の口をかりて出た神語は、長大な物語りとなり、今日はユーカラと云はれてゐる。然して反對に、詞曲やオイナの原型と見るべき神謡の中には、かうした様な謡物が澤山ある。して見ると、巫女の歌占の内、後まで殘り得る内容を持つたものが、原本的な神謡となつたと云ひうる。(七)

本書はこゝに於て同じ點から神話の發生にも觸れる。卽、日蝕、洪水の際に、人々に語る巫女の古來幾多の神話(此は其社會の知識、思想、信仰に制限されるのは勿論である)の内價値あるものが日神幽閉の神話、洪水の神話となつたと云ふ事を說いてゐる。(此は神話其物の發生を述べられたのではなからう。)

斯して愈々アイヌ文學發生過程を明にして、本書は、(一)巫女の神語から生れた神謡は最も古く(二)此と混同され易いオイナは、此より派生したらしく、(三)更にオイナと形式上似たるユーカラは、オイナを粉本として、自らなる物語り要求によつて生じて來たものとも言へる。(八)

最後に更に微妙なる點まで觸れ、神々の知識は動的な力の保有なる事を示してゐる。卽、アイヌでは神々の根源を明に述べて祈ると、善神なれば動かされて加護を垂れ、惡神なれば、尻尾を捲いて退散してしまふと云ふ。かゝる知識は「病魔を退散せしめたり、善神の加護を祈つたりする日常生活に於て、直ぐ役立つ須要の知識である」。是、神謡オイナが今日まで、よく傳承されて來た所以であると。

結論に於ては、人類の類の原始文學の問題が論じら

れてゐる。(一)文學は宗教儀禮の内に胚胎して來た事(二)文學は散文よりも歌謡の型によつて生れ出る事(三)原始文學には女性が大いに參與する事。著者は以上の三點を、アイヌから得た實感を以て、極めて謙讓な態度で一般化されてゐる。

因に言ふ、ユーカラ研究第二册は、前半はユーカラ語法摘要、後半は前述の虎杖丸の邦譯を原語と共に載せ、細しい註釋を加へられたものである。

註

(一) ユーカラ研究第二册二五五頁脚註參照。(日本書云々は著者が或席で言はれた話)

(二) 神祇觀念や靈魂觀念などに就ては、こゝでは觸れられてゐないが「アイヌの研究」二八三―二八六に說かれてゐる。かゝる觀念の說明より先づ他界觀念を重く描いて居られる點は注目すべきである。

(三) 熊送りに就ては、本紙三の六、及び民俗學一の二に詳し。

(四) アイヌでは憑神の信仰が非常に强く、歌謡にも關係深い樣に承つてゐるが、こゝでは余り强調されてゐない。本紙「二の四」に詳しく說いて居られる。

(五) こゝに揭げられた神謡の内、直接此等の點を强く現はしてゐるものは無い樣である。やがて神謡に就て御發表ありと聞く。吾々一同御待ちしてゐる。

(六) 本章は論理的に結論を導いたものでなく、話は我國の例にも多く觸れてゐる。私はアイヌの場合のみ紹介した。

(七) 本書は其性質上、神懸りによる神話の諸相(事變以外の)は列擧されて居らぬ。――例へば狩獵前又は後に幸(イソ)を語る儀禮(此はアイヌにない樣に察するが)等々。從つて現象の說明を主たる目的とした神話の發生に就ては言を費してゐられない。

(八) オイナと詞曲との重要なる連絡に就てはアイヌ聖典三二〇―三二二に於て、他の點にも觸れて居られる。

佛教の教義と哲學

——Louis de la Vallée Poussin : Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme——

堀一郎

一

一般に宗教が哲學として取扱はれ得るかどうかの問題、と云ふよりは、宗教と哲學との差異の問題については、古來多くの學者達によつて屢〻繰返された。我々の分野に於ては、佛教、或は佛陀が、所謂る「哲學」を持つてゐたかどうか、彼等が哲學問題を如何に取扱つたかについても、論議の答案は肯定と否定の、許容と排撃の證據を累積してゐる。佛陀が哲學を許容したにせよ、排撃したにせよ、時の流れにつれて、或佛教の教派は教義を去つて哲學思辨の足取りを見せ、或教派は純粋修定の上に在つて教義の忠實な後繼者となり、或ものは教義と哲學との溝を飛躍して、膨大雜然たる一種の超自然的形而上學を捏造した。

教義はあくまで個人性を有し、實踐を豫想する所にその本來の意義があり、哲學(純粋思辨哲學)が普遍妥當性の根本法則によつて、論理と推理の確實な歩みを取る事は自明の理である。教義と哲學とは最後に至つて常に妥協せぬ事は、出發點に於て兩者が根底的に異つてゐるからである。しかしながら、教義(宗教)と哲學とは或程度迄平行し、本質的に矛盾するものとは云へ、その差はたゞ信と論理思辨の飛躍の有無に過ぎない。されば、教義のある部分を哲學として引出す事も可能であり、或る佛教教義に對して、或る哲學的な研究方法や態度を採る事は妥當であると思はれる。實に

佛教教理そのものには、多分に哲學思辨の成果を收めてゐる事は確かである。

例へば諸法無我の命題について考へて見る場合、吾人は諸々の思辨によつて、「一切の現象世界にも、現象世界の個々の存在にも、永遠實在的なる本質はあらず」、と結論する場合、その思辨がそこで打切られるならば、それは飽く迄も哲學的であると云ひ得る。然るに宗教家としての佛陀は、此の諸法無我の命題を出發して、所謂る宗教の教義を打樹てた。一度び佛陀の命題を是認し、之を信じて、彼の教義に足を踏み入れるならば、我々はそこに教義の特性たる修定(實踐)と信奉を負はされる。而して此の兩者の境界を混雜し、佛教そのものを哲學的に理解せんとする歐洲學者が、時に矛盾せる教理の併存に會つて、強いて一方を否定する様な態度に出る事は我々が間々見受ける所であらふ。此の事はたゞに現代印度學者に限つた事ではなかつた。過去の佛教徒そのもの丶中にも、教義と哲學の混同、並びに教義と哲學の抵觸によつて常に論爭が繰返された。然しながら、一つの中に二つの似て非なるものを肯定し、或は否定する事は、結局何れかをゆがめる結果となり、結局こゝに煩瑣な鵜的な或る學が成立した。然もその行きつまりは、佛教の本質から遠く距つた彼等の上に、再び佛教の佛教としての目覺めと認識とによつて、こゝに大乘の佛教が擡頭し來つたのである。之等は更に佛教が學として成立つや否やについて論議される場合、緊要な題目として再び三度び研討し考察されねばならない。

「佛教の教儀と哲學」との題目を提げて、プサン教授がなした此の勞作は、或點で歐洲の佛教學界のみならず、我佛教界にも大きな意義を持つ事にならふ。

二

プサン教授が用ひた分類によれば、彼に於ける佛教教義は、卽ち倫理としての業果の法則と輪廻、神祕主義的な涅槃、及び佛身觀に對する種々の教說であり、佛教哲學とは、彼の佛十四難(シンサパーの樹葉の喩)、並びに八正道に於ける正見、正思惟、無我の教理及び

五蘊の問題等である。

就中、佛身觀の問題“Bouddhologie”は、氏が始めて論述したものである。先ず上座部（Sthavirienes）の佛身觀を說明し、批判し、次に說出世部（Lokottaravādin）と大乘のそれに及んでゐる。上座部（スタビラ）は所謂る神化（エブヘメリスム）論であり、他の大衆部（Mahāsaṅghikas）——上座部より派生せる——傾向に比して純理論派と稱し得る。之に對して說出世部（ロー・コー・クラブ・アー・デイン）の說は丁度對照をなすものと思れる。而して佛身觀は終に大乘に至つて、思辨の極致に達し、神學を形成し、信仰を强調した、佛陀を分析してプサン敎授は歷史的佛陀と、純粹思辨による佛陀とに分け、神力を備え菩提を成ぜる佛と、神としての佛陀、「眞の佛身は法、敎理である」との敎說を擧げて上座部の人々が、「儀式に專念せず、自らの涅槃に專念すべし」との敎に服從しなかつた事を指摘してゐる。佛陀は道德のあらゆる分野に於ける至上者であり、道德の生きた源泉であり、佛の遺跡に燈をかゝげ花を供えるのは道德の根本を建立する事に外ならない。

說出世部が佛陀を感覺の及ばぬ涅槃の中にまつり上げてしまつて、基督敎とは甚だ異る所の佛假幻說を採つてゐる。次に純粹信仰として Bhakti の敎は佛陀を無始の佛とし、救ひは往生にありとして、淨土世界、例へば西方阿彌陀佛の住地を立てるのである。小乘は阿羅漢果を得て涅槃をとり、大乘は最高無缺の覺（菩提）によつて功德と菩薩智を得て佛の境界に達するものを云ふのである。而して大乘に於ては釋尊は過去佛の繼承者であり、最後佛ではない。（彌勒は未來佛）。しかも菩薩の德のみを激賞せる結果、阿羅漢は無爲無作のみすぼらしいエゴイストにさへ見える。佛陀は大慈大悲を垂れて一切の生物に及ぼし、不滅の神であり、絕大の救ひ主である。涅槃は最早佛の條件とはならない。佛陀への信仰は涅槃志願者にとつては第二義的なものであつたが、大乘に至つてはそれは手段ではなくて、信仰となり、善人はすべて信者である。

三

第三章に至つて彼は敎義と哲學の抵觸に付て言及し

て、先づ輪廻說と無我說との間に起る必然的な矛盾を論じてゐる。哲學に於ては、輪廻する如何なる存在(有)をも否定し去つたに關らず、輪廻を信ずるといふ此の信仰を保存したといふのは如何なる理由と方法によるのであらふか。多くのテキストが如何にして無我の命題が業と業果の敎義を承認したかを示してゐる。論師(佛陀)は一切の本質的自我を否定した。從つて「我感ず」と云つてはならないので、「或る感じが生ぜり」と云はなければならない。しかし心的事象は行き當りばつたりに生ずるのではなくて、其の發生は嚴密に因果律によつて支配されてゐるのである。因果律は普通我々の生存する圈內に、感官を備えた肉體內に生ずるのである。卽ち油と燈心とは焰の或瞬間を生み出す條件となるから、焰の原因ではなく、青い色と眼とは青といふ意想を生ずる條件であつて、原因ではない。或瞬間に於ける焰の原因は、其の前の瞬間にあるのである。精神作用の各々の瞬間は繼起的に生ずるので、其等は一つの系列を作るわけである。

說一切有部、經量部、唯識學派(Vijñaptimātravādins)の諸說は心的系列の重點の置き方や組織については異同はあるが、根本體系、明白な事實の觀念、卽ち無數の存在に涉つて個我性の永遠といふ事に至つては全く同一である。心的ダルマ(有爲法)の中で、思(Ceta ā)と稱せられるものは、意志の如きものであるが、何等かの痕跡を殘して、自らの生じた系列中に沒すると云はれてゐる。意志の立場で云ふと、欲とは、意志の直接の作用のみならず、意識圈から消え去つた後に力として存在してゐるものもある。かくて輪廻の系列は、欲に始まり、業と欲、業果を經て欲に歸る心的系列である。そこには無限の有、卽ち地獄から人、天を經て梵天に達する種々なる生存と、並びに細かく分けられた其等に適合する性質とがある。我々は涅槃によつて系別を斷ち切るのでなければ、現在の生存に新しい生存が繼續し、その行爲の善惡によつて、輪廻轉生の段階を種々に遍歷するのである。一般に一切世間の無常といふ事は、確然たる變化性の法則を示すもので

あつて、こゝに業果と輪廻との間に流れるべき何等かの心的物質の存在が豫想される。プサン教授は特にプドガラ論者の說を興味を持つて一再ならず引用してゐるし、且つミリンダ王經の幼女と成女との別と同との議論を記載してゐる。

哲學によれば我とは有に潛入する主體ではなく、存在我(有我)とは行爲、結果、反省、によつて起る意志に從つて繼起し、赴き、汚れ或は淨化する一つの系列である。哲學は我をたゞ單に系列の名で表はすに過ぎない。それ故に系列とは輪廻と業因の教義とにあてはまるべき靈魂(或は精神主體)である。教義として業と其の系列とを認める印度のシステムは何れも、此の種の靈魂を有してゐる。例へばサムクヤは系列の代りにプルシヤを置き、吠檀多は宇宙の實在にまで發展する個人的な系列を考へてゐる。以上が卽ち哲學なのであるから、システムは異つてゐても、信仰の點では同一である。卽ち業の力による輪廻、修定による輪廻からの解脫、離欲等々のもの。

四

第二に、氏は涅槃の教義と哲學について論を進める。涅槃は死を離れて神祕的善、不滅の要素を把握する事である。瑜伽論者が經驗によつて打立てたこの善なる有は、要するに個人的な經驗によつてのみ理解されねばならない。卽ち涅槃教義のセオリーは、結局婆羅門のアートマン說、サムクヤのプルシヤ說に內在せるものである。涅槃を修定に於て達し得る涅槃と未來世論的涅槃との二重の樣相の下に理解せんとするには、修定に於て達し得る不滅要素の中に心理の主體を認識するだけで充分である。そしてよく注意して見れば、大乘に於ける不滅の佛陀も到涅槃の聖者に外ならず、稀少な例外を除いては、佛教徒は古い最後涅槃の教義、「樂の意識なき樂(スッカ)」の教義を保存した事を認めねばなるまい。涅槃はオルデンベルヒが指摘した樣に一つの信である。到涅槃の聖者について我々は、「彼は在り」とか、「彼は在らず」とか云つてはならず、有、非有等を否定する體系はただ單にある樣式の不可解な實在を肯

定する事になるのである。死の外に涅槃を求めんとする問題は、煩瑣哲學が無我の命題を立てたために、甚だ難解なものとなつて來た。經量部の所說に從へば、「涅槃あり」との佛の言葉の、この「あり asti」と云ふのは、有（存在）を指したのではない。涅槃は後に來る非有であつて、且つありしものの後にあるものではない。

此の論者は涅槃の非有說をとる唯一の佛敎者であらふ。龍樹の註釋者なる月稱（チャンドラキールティ）も「五の事物あり。過去の事物、未來の事物、空、涅槃及び我（プドガラ）なり」と。

要するに經量部は修定者がその修定過程に於て「達する」如何なる神祕的實在をも認めないのである。

之に對する說一切有部の立場は興味あるものである。有部は涅槃を二分して有餘依涅槃と無餘依涅槃を立てる。之はプサン敎授の他の論文「Nirvāṇa」に於てドキュマンテされたものの要約である。

犢子部（Vātsīputrīya）はプドガラの中に本質的な自我を認める。彼等の對者の文獻によつて知られる此の部の立場は、それ故に有部の立場と根本的に異つてゐる。

古代佛敎は入涅槃の聖者として佛陀を取扱ひ、新佛敎卽ち大乘は新しい佛身觀を打立てた。菩薩が一度び佛となれば、彼は常住の佛陀である。無着（アサンガ）によれば、修定目的は二重——卽ち Buddhatva と Nirvāṇa である。佛種性 Buddhadotra にある人々は大乘に登り、聲聞性 Śrāvakagotra にある人は大乘に登り得ず、小乘によつて涅槃に到する。

他の大乘論師によれば、一切衆生は皆佛種性を有し、大乘に進むべきものである。その中、智の最も優れたものは直ちに大乘に歸依し、智の劣りたるものは小乘によつて幻想的涅槃の希望へ進むのであるが、後者も一度び阿羅漢となれば、自らの謬を認め、眞理に目覺めて大乘の道をたどり行くのである。

佛と阿羅漢との差異は眞如（タタター）說によつて明かにされる。無着（アサンガ）は古代阿毘達磨の人無我 Pudgalanairātmya 法

無我 Dharmanairātmya によつて決定された區別的な場合を容れ、法（ダルマ）には「我」も「汝」も「知覺」も「知覺對象」もないとし、一々の法（ダルマ）にも、一切の法（ダルマ）にも「法の眞理」なる唯一、永遠、不動、確固たるあるものがあり、之を眞如（タタター）と名付けると云ふ。佛陀は無明を破して眞如の眞接的な優れた見を得た。此の見は佛陀第一義的、本質的智慧となり、法（ダルマ）を分けて法と法性としての眞如（タタター）の根底的の同一を了解する。卽ち佛陀は同時に完全な離欲と、衆生の善に對して無限の能動性とを持ち得るのである。佛陀は宇宙の本體たる眞如によつて、其の肉體と思惟（識）とを永遠に存續し、彼の識を眞如に集中し、完全な清淨を得る事によつて第一義智を得ると共に、特性としての第二義智によつて慈悲の心を涵養し、善衆生を增進せしめる。世間の存する限り、救ふべき衆生のある限り、佛陀は彼の識別に終りをつげる事はない。佛陀は涅槃を取つたと云はれるけれども、佛陀の把握した涅槃は一つの特性としてである。そは慈悲深き活動に結付き、Sukha のみならず、Sukhasamvedana でもあるからである。卽ち佛陀は第一義智によつて有にありとも、第二義智によつて涅槃せりとも云ひ能はぬのである。

阿羅漢の場合は甚だしく異つて居つて、その根本的な傾向では、眞如の完全な認識は不可能とされてゐる。再生の原因たる欲を滅するため、又謬見分別の原因たる無明を破るためにのみ眞如を認めるので、眞如と萬法、純と不純、因と果とを區別する程には行つてゐない。清淨の完全でない識は、蒔かれた原因の消失する時、終りをつげる。その識は消え失せ、眞如を存しない。これ涅槃、樂の意識なき樂である。そして之は有部の涅槃と大體に於て同じである。毗婆娑によれば、阿漢羅の識滅する時、たゞ不滅の要素 Nirvāṇadhātu のみ殘り、無着によれば阿羅漢の識滅する時、唯一眞如に位する。

有部の阿羅漢は識滅と共に滅し、Nirvāṇadhātu はあれども、阿羅漢の識によつては達し得られず、涅槃は過、現、未に涉つて存すれども涅槃せる聖者は最早存

在しない。之に反して無着のシステムによれば、涅槃聖者は幻覺的な識の滅する事によつて本質に還り、眞如に還入するのである。

我々は今こゝで、この眞如還入の到涅槃の聖阿羅漢を聖婆伽梵歌（バガバッドギーター）の梵涅槃を得た聖者に比する。而して眞如を完全に認識し、「現身」のまゝに眞如を得た不滅の佛が眞如の體現と見られるのは、宛も梵還入の聖者以外に吠檀多の神々が梵の永遠の三位一體の一であるのと同樣であらふかと。

四

先きに釋迦牟尼の教說に絕えざる感興を覺えてその教理發展史を筆にした著者は、次で煩瑣教學の中に彷徨しつゝ、その中に歐洲人としての興味を感じてゐた。然も老齡に達せる氏が尙倦くことなき精進の成果は俱舍論の翻譯によつて飛躍を遂げ、今やプラサンナパダの作者月稱及び法相の始祖無着によつて大乘佛教への確實な歩みを取つたプサン教授の努力は敬服に値する。本書は結局その纏つた一段落として見るべきであらう。勿論地理的にも語學的にも甚だしいハンディキャップを負はされてゐる氏が、大乘と云ひつゝ未だその全般を知悉せず、時に正鵠を缺いてゐるとの理由で攻擊されることは殘酷である。今や歐洲の佛教界に不動の地步を確めた著者が、次第にその思辨と研究とを高めつゝある事は、歐洲學界の最高水準の一つを示すものとして我々はプサン教授に負ふ所が少くない。

教義と哲學との概要と、特に兩者の抵觸——大、小乘の諸說の相違——とを論ずるに際して、著者が其の序論に於て印度宗教と佛教の立場、並びにその發展、教義の變遷について歷史的の略述を附した事は用意ある心遣ひと云へる。

「此の書の作製を急いだために、異論を列擧せずして單に佛教教義と佛教哲學の珍らしい特性について、私が自ら懷く意見を叙べやうと思ふ。」（p. 9. Introduction）

と。それ故に教義の解釋決定には、彼の以前の著書、"Bouddhisme" 及び "Nirvāṇa" 乃至は "Abhidharma

Kosa〃の如きが本書の内容に伏線をなしてゐる事は明かである。從つて本書はプサンが今迄に得た彼の佛教智識の一つの纏まりとも云へやうし、内容が彼自身の持つものである所から議論が甚だしく整頓され、文章が素直である。例へば輪廻を取扱ふ場合でも、且つて彼がなした如き態度をさけて、之を哲學的方面からと教義的方面からと別々に考察して行く方法は氏の研鑽の末になした大きな卓見とも云へやう。あるものをあるがまゝに認めて論じて行く事、それは確かに佛教學の一つの行き方である。

巻末に掲げたノートと参考書目錄はプサンの例外ない引證癖の好もしい現れである。是に擧げられたものはプサン自身によつて整頓され、特質ありと目されたものである事は勿論ながら、彼の讀書と研究が廣汎且つ綿密なことを知ると共に、我々が之によつて歐洲學界の主要作品やその趨勢及び、歐州學者とその立場の大要を個々について覗ひ知り得る便宜は、恐らく著者自身の考へなかつた副産物でもあらふ。

催にこの書を一瞥したのみで、その内容を批判する程の用意を未だ持ち合はさないのは遺憾である。それ所か私は自分の乏しい語學の力で、プサン教授の所説を誤解し、笑ふべき迷譯のまゝお傳へしたのではないかと心配してゐる。

Études sur l'Histoire des Religoins. 6.
Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme.
par Louis de la Vallée-Poussin.
Gabriel Beauchesne, éditeur à Paris, Rue de Reune, 117.
1931.

經濟機構から吟味した『佛陀時代』

石津照璽

一

歷史的社會的といふことは十九世紀中期以後現世紀にかけて、世紀の合言葉であるが、更らにこれに經濟的といふ目安を入れて、凡そ現代のこの範圍に關係する——そして凡てが關係させられる科學の研究方向は種々の研究立場に分かれて、多かれ少なかれ相互對峙のかたちである。ことに歷史的研究に於ける立場の相違といふことは研究結果の如何に係らず決定的な對立を豫想するものである。第一に記述的研究と第二に解釋的研究とが對峙し、更らに歷史運行の動力に關する問題が出て來る。

それで本書、增谷文雄氏著「佛陀時代」宗教學叢書第八卷の如きに於てことにこの問題は紛糾するであらう。が、我々は同人增谷氏の研究態度に先づ左袒を示してその内容の昭介的批評に入りたい。同時にいつておきたいことはこの方面の研究領域に於てはこの若々しき研究態度はたしかにイニンアティブをとつたものであり、單に著者個人にとつてのみならず學界に於ても亦將來この種の研究は輝やかしき收獲を約束するものであるといふことである。

先づ著者は「佛陀時代の史的研究に關する理論」に於て若き衿持をもつて、近代史學一般の動向に掉さして、新らしき時代の要求する史眼を持つて東洋民族最高の指導原理を見出した佛陀時代を究明しやうとする態度を述べてゐる。近代史學の特質とは歷史的事件を全體的社會的關連に於てみるといふことであり且つ一

方學と現實との關連のもとに、一つの史的事實はその現代的意義に於て新らしき選擇と解釋とを與へられて一つの座を占めるのである。

歷史的事件を社會的全體的關係に於て且つそれを與へられたる現實からの必然的遡及に於てみるといふ近代史論の特質を佛陀時代の史的研究に適用せんとする著者の主張は正しい。たゞ一般に佛教の科學的な歷史的研究は外國に於ても我國に於ても前世紀末以來のことであるが特にその研究の傾向としては比較言語學的・比較宗教學的乃至は文化史的研究を主とし、教典・教理の成立發生や解釋が主となり、文化史的研究も謂はばこれ等の外延的研究としていひ得るならば前者に附隨してゐたと考へられる。勿論それ等の研究傾向には代表的な碩學と業績とがあらはれたが、今や歷史の現實は上に述べるが如く全體的、社會的且つ卽現實的研究を强ひる。勿論かゝる研究傾向は著者もいふ如く著者の獨創ではない。近代歷史學一般少くとも史論一般の傾向であるが、この着眼と態度とを未だ歷史の派生的研究に沒頭してゐる印度哲學乃至佛教研究の領域に適用したことは本書に於て幾多の問題を介在せしむるにかゝはらず一つの劃期的な業績である。(宗教關係のかゝる研究傾向は既に我國の史學界に於て謂はゆる少壯社會經濟史學派の名の下に着手され研究結果も出されてゐるが、その目圖するポイントを少し異にするから今こゝではふれない。)

二

著者はいふ。これ等の主張をもつと具體的に考へてみると、吾々が今全體的關連への方向づけを主義としてこゝに採用すべき理論的形式の原則は年代又は時代でもなく、地理又は環境でもなく或は種族又は民族でもなく、實に人間生活の發展段階なる原則がそれである。而して人間生活の樣々なる發展段階の中で現代的構造への關知の故によつて政治的・法律的・哲學的・宗教的或は藝術的の發展段階が捨てられ、近代のあらゆる社會科學と共に經濟的發展段階の原則がこゝにとられなければならぬのである。

此の如き發展段階の原則によつて考へられる佛陀時代は如何なる經濟的發展の段階にあつたかといふ著者自身の設問に對して著者は佛陀時代はその前の時代に引續いて疑ふべくもなく奴隷經濟の發展段階に立つてゐたことを容易に知ることが出來ると斷じてゐる。そこには吟味批准を要する種々の方面の問題があらうが、かく斷じられた斷案、前提からは印度古代文化の諸相もその定式にあてはめて鏡にかけた如くにくつきりと解明せられ得る。著者は先づ奴隷經濟の發展段階にある文化の特相を次の如くいふ。

奴隷經濟の發展段階に於ける經濟社會の圖形は明らかに二つの段階に區別することが出來、その經濟地盤に生まれる文化もまた二つの段階の各々の時期に應じて異なる姿相を呈示する。奴隷經濟時代の第一期に於てはまだ支配階級が生產との直接の關係を失ふに至らず、奴隷所有者として自らその生產經濟を指導し改善するのであつて、彼等の思索的努力の方向も亦生產活動乃至は實踐方面に向けられてゐるのであつた。この時期においては哲學者は同時に自然科學者であつた。しかるに奴隷經濟社會の第二の段階に入ると支配階級の生產に於ける實際的機能が急速に減退して、それとともに、彼等の精神生活の方向に重大なる變動が行はれる。もつと具體的に說明すると次第に生產活動が活潑となり、奴隷の數が增大して來ると奴隷所有者達は自己の生產に於ける組織的機能を次第に管理人または監督者にゆづつて、彼等自身は次第に寄生蟲的存在となり、その生活は全く生產關係より遊離したものとなる。それと同時に彼等の思索生活にもまた當然の方向轉換が行はれる。しかるにこの時代にあつては社會意識の重要なる源泉となり精神文化の發展に大なる影響を振ひ得るものは專らこの支配階級であるがために、彼等のこの生活樣式の變化及び思索的努力の方向轉換とともに精神文化の世界に於ける根本變化が起つて來るのである。このやうな變化を受けて後の精神文化は高度の發展をとげる。しかも彼等の精神生活の方向は生產活動の領域より分離し去つて所謂「より高尙なる

領域」へ移つて行く。從つてその方面の思想文化は極めて高度の發達を遂げるが、他面、奴隷の勞働なりとしてあらゆる生產的活動への輕蔑が生まれ、あらゆる實際的應用的科學への輕蔑が伴つた。こゝに於て技術的科學の進歩は止まる。

同時に精神文化そのものも、幾多の注意すべき性質と傾向とを生む。たとへば彼等の社會的機能が專ら消費の方面のものとなるにつれて、彼等の思想も亦段々と自己耽溺的傾向を帶びて來る。思索を「より高尚なる領域」のみに集中する結果は、極端なる精神性の編執を生み、更らに進んでは思索そのものが洗練せられたる享樂の手段となつて來る。そこでは哲學のみが專ら光輝ある地位を與へられ、自己の幸福と滿足とに到達するためにはいかに個人的生活を行ふべきかといふ問題が中心となり一切の關心は個人及びその安心立命の手段の上に集中されるに至るのである。

歷史のかゝる取扱ひに於て、人はそれが史的唯物論的な、更らにいひ得るならばボグダノフあたりの所論からの類推ではないかといふことに想到するであらう。所依の參照がないから判然それと斷定することを得ないが、そうであるならば、その史論としての取扱はボグダーフ及び當時のその傾向に就ての賞讃と論難が再考されるであらう。

けれども、著者の倚つた所謂「近代史學」の教へるある一つの史論の修正云々に就ては本書の如きにあつては苟くも著者を責むべきではない。只近代史學の傾向といつても種々あるが、その內のどの傾向に主としてよるかといふことの吟味參考が今少しく擧げられてよい。ことに本書の如き性質のものに於ては。

併し本書のもつ劃期的意義は上に述べたが如き派生的孤立的な史的研究（勿論それは過去の現實性と意義とを物語る）とは別に近代史學の示す全體的立場に立つてそこから佛陀時代を照明したといふことである。それは極めて大きな研究の轉機を劃するものであつて、「さして困難なことではない」と同時に「かくの如

き認識に基いてなされた佛陀時代の研究を知らない。これは前人未踏の國である」ところの著者の着想と構想の、努力と敢爲とに對して充分の敬意を拂はなければならぬ。

三

われらは取扱方の問題にあまりに長く筆を駐しらせた。勿論本書昭介の最大のポイントはそこにおかれなければならぬとはいへ。

右のやうな立脚からする古代印度文化の諸相の論究はいはゞ一瀉千里である。

先づ著者は古代印度文化一般の特殊相として示される從來の支配的な考へ方に對して右の立場から完膚なき吟味を加へてゐる。たとへば印度の精神文化の高度なる發達に對して——それが印度文化の特殊相と考へられてゐるのであるが——自然的恩惠といふことが考へられ、或は印度精神文化の特長として哲學が最高の地位をもつてゐるといふこと、或は更らにこの哲學のうちで內省的觀念的傾向をとつてゐるといふこと、等々をあげる。

總じて印度文化が非現實的傾向非歷史的傾向をもち現實を侮蔑する態度は、ことに印度に特殊なる傾向ではなく、奴隷經濟の段階に於ける一般傾向のうちに解消するものである。卽ちその段階に於ける文化的傾向は「奴隷所有者または支配階級の精神生活の方向が、生產の領域より分離し去つて、所謂るより高尙なる領域へと移つて行くのであるが、この方向の轉移とともに、また凡ゆる生產的活動への輕蔑が生まれ、更に生產的活動に役立つ一切のものへの輕蔑が伴ひ從つてまたあらゆる實際的應用的科學への輕蔑が生まれる」といふ事情から浮び上つたものに外ならぬといふ。

かゝる立脚から直接關係して、且つ興味ある問題は第三編の佛陀の根本的立場に關する論述である。

一般に佛陀は哲學的思索を却けたといはれるが、實はそうではなく、それは論議的形而上學的問題は眞の哲學的問題ではないためにそれ等の問題に答へなかつ

たので、却つて佛陀は哲學的思索を却けなかつたのみならず、古き獨斷論を破して新たに批判的見地をもたらす重大なる轉向を爲したのである。かゝる所論は往年我國で問題となつたところであるが、著者はこの結論に立つて佛陀を哲學者とみとめ、佛陀の態度を實は哲學的思索を却けたのではなく「より高き立場へ」轉向したものと論じ、「そのことを佛陀の宗教及び哲學の階級性に於て論じてゐるが、このことは先の經濟機構よりの文化の說明から容易に類推せられることである。奴隷經濟の段階に於ける支配的地位にあつた佛陀の觀念傾向は現實の生產面から遊離したものであつて、從つて、唯智者の有であり、より高き領域に關する思索にふける人々のものであり、大衆性をもたない。この點に關して佛陀の社會運動家的熱情の缺除と實際生活への無關心があげられてゐる。

更に取扱ひの上から興味を引く點は佛陀の根本立場に關連して原始佛教の辨證法的意義づけの限界である。原始佛教の「思想的立場」といふよりは我らは思想史的立場といひたいのであるが、ともかく佛陀によつて獲得せられた立場は「より高き立場」といふ辨證法的意義について、——このことは既に我國に於て論じられたことであり、著者もこれを概觀してゐるが——その限界を規定したところである。そこにイデオロギーの社會的還元の問題にちか近よらんとする處がある。著者の立場からすれば當然これを經濟的社會的關係に還元して考察されなければならぬが、これに對して著者は佛教が印度文化史の主流に對して何等積極的影響を與へて居るものでなく、印度文化史の全體的立場よりすれば佛教も亦單に婆羅門文化の中の一つの派生的存在にすぎず、生產大衆の實際生活とかけはなれた現實遊離の思想であるから、原始佛教の辨證法的意義なるものは單に思想的存在としての問題の範圍内に於て制限的に許されるに過ぎないと斷じて居る。そこには史的事實の問題をもふくめて、本書に於ては殊にその立脚の史論から推究して如何に結着すべきかといふ問題に於て極めて大きな問題を伏在せしめて居ると思

はれる。

四

以上によつてわれらは著者の新らしき立場をモルフオルギフシュに照介し得たと思ふ。が、著者の實際上の努力は以下のものに拂はれてゐる。

先づ佛陀時代の文化の溫床としての奴隷經濟の段階に關する論究として古代印度の種性制度があげられ、種性制度の起源發達が論じられ、その要素として織業的要素と宗教的要素が詳細に述べられてゐる。只こゝで問題となるであらうと思はれるのは織業とか宗教とかの社會的機構は明かにされてゐるが、その生產面に於ける經濟機構への遡及は必ずしも充全ではないと思はれることである。けれども、それは資料不足その他による止むを得ぬ成行きであつて著者を責むべきではない。

二編に於てはその奴隷經濟の發展段階に於ける經濟事情、社會事情、政治事情、文化事情に關する理論ではなくて、「資料」があげられる。一々可及的に詳細な敍述であるが概觀してそれらは文化史的事情乃至文化的社會史的事情であつて、著者が立場としてかゝげた生產面に於ける經濟事情にまでは遡及されてゐない。そこに著者の謙虛なる「資料」のことわり書きの理由を見出す。在來の資料のうち著者が急いで可及的に集めた資料ではそこまでは動けない。同時に逆說的には次のこともいひ得るであらう。ある評者の如きは本書の資料が根本資料に寄るところの少いことを難じてゐるが、併しそれに沒頭して居たら決してかゝる裁然とした論述を爲し得なかつたであらう。現在の狀態に於てもこの資料篇に於て、或は三編二章に於て在來資料の觀念傾向に充分警戒しながら、やゝもすると引き入れられ過ぎてゐる傾きすらある。そこに本書の得失相半ばするものがある。次に來るものはそれではならぬが本書はそれでよい。ことに本書の如きアポレテイックな取扱に於て左樣である。

三編二章の原始佛敎々團興隆の因緣に於て著者は再び最初の立場を盛り返して試堀を試みんとする用意を

充分に感得し得るが、然し矢張り二編の場合と同樣なことをも感じられた。きわめて著者の立場からして興味ある問題であり、その構想から異常に新らしき結果が豫想せられるが、著者もいふやうに內容は充分に整理されてゐない。

既に度々いつたことであるが全體としてその新らしき着眼構想によつて佛陀時代研究に先鞭をつけたものといふ點で本書は先づ高く評價さるべく、資料その他の方面で極めて難澁な領域にも係らず論述の態を一貫せんことに努力されてゐることに敬意を表すべきである。同時にしかし苦言を捧げやう。出來るだけの範圍で參考文獻の批判と從つて出て來る資料批判及び的確な文獻參照が加へられてあるならば學的にも讀者の納得に於ても本書の意義を恐らく倍加したであらう。むしろ學的懷疑でも述べておく要があらう。

ロイマン教授の面影

——ラグヴンシャ對譯——

德永茅生

序

次に掲げるラグヴンシャの一篇は、我師ロイマン先生の指導の下に、私共二、三名の學生が、一九二九年の冬學期の課業として、梵文の忠實嚴正な解讀を目指して、逐語的に文字の檢討に從つて譯し得た獨逸語散文譯を中心とするものである。その機か三十七頌を以て中斷されて居る所以は、蓋し我師の梵語の指導が、師一流の嚴密、精緻を極め、之を希臘語、羅甸語其他印度ゲルマン系統の言語等に對照して、その廣く深き蘊蓄は惜しげもなく傾けて說明されるので、一語の爲に議論を上下して一時間を終る事も屢であり、課程は遲々として、進まなかつたのに起因する。

他の梵語學教授の許では、學生が一學期にラグヴンシャの全篇ぐらゐは一氣に讀み終るのが普通であるが、斯かることは我師の斷じて許さぬところである。飽くまで言語學、文獻學、語源學等の立場から研究させ、考證を盡して梵語そのものに就て些末の誤讀も無きを期し、文典の規範に照し、內容の持つ論理に隨ひ、又他の並行する印度古語、例へば巴利語やプラークリット等の智識との參照に於て正讀せしむるの習慣を學生に養はれたのである。

斯くて學期の終に師は私に、此の散文譯に適切な日本譯を添へ、且つ序文を書いて、お前の東北帝大の葛師を通じて、日本の學術雜誌に出す樣に、と熱心に申し出された。併し私は之に對し、餘り氣乘りしないことを告げて斷つたが、師は更に熱心に勸めたのち、從來種々のラグヴンシャの譯や註釋が出て居るが、多く感心しない點を持つて居る。然るに此の散文譯こそは、最も嶄新なる研究の結果で、最も忠實に原意を寫したもので、これは嘗てロイマンがウインデッシュの祝賀論集に寄せた韻文譯よりももつと適切な譯である、との序文を書くがよからうと申された。

師の許を去つてボン大學に移つた後も、師は屢文書を以て此の一篇の成行に就て尋ねられたので、遂に一昨年卽ち一九

三〇年の夏、師のバーゼル市に避暑滯在の節、一兩度手紙を往復して構想を整へ、之が原稿を送つて檢閱を乞ふたのが次の一篇となつたのである。當時ボンへ賜はつた、師の手紙の一節は丁度此の間の消息を語るものである、左に拙譯を揭ければ、

「前略」、扨て御照會のあなたのカーリダーサの一篇に就て、なほ一言致せば、あなたの手紙に言はれる、三部分にする構造は誠に適當だと思ふ。梵文テキストとしては、私のトランスクリプトを使つてくれて結構である。（卽ち、私共が常に研究室の卓上に置いてゐた、エルンスト、ウインデッシユへの祝賀論集の中に揭載されてゐるもの）。

左樣、私に言はしむれば、若しあなたが三文對照にする考なら、又之を四文對照にすること、別言すれば、私の韻文譯をも附加へることが出來るだらう。さうすると、其排列は次の如くでなければならぬだらう。

一、梵文テキスト、　二、獨逸散文譯、
三、獨逸韻文譯、　四、日本譯、

凡て、一偈一偈對照して。

此塲合倂し、第二十一頌の一箇所卽ち（アートウラāturah）のところの誤つた飜譯は直されねばならぬ。隨つて、第二十一頌第三行の詩句は、韻文譯に於ては次の如くになると思ふ。卽ち、

恐怖に基かずして生命を、病氣に脅かされたるに非ずして儀禮を、（守りたりき）云々。

斯く、我師の御催促の急なるに動かされ、私は漸く此處まで漕ぎつけたが、玆に私の外遊の期日は盡き、突如歸朝すべき日を迎へたので、師との約束の、歐洲滯在中の出版は實現に至らずしてそのまゝ歸朝した。

然る處、昨年（一九三一年）三月十日發送の、日本へ下されし師の手紙にも、次の如き言葉を見出したのである。

「前略」、あなたは私に未だ報告しなかつた。あなたのカーリダーサのラグヴンシヤの序篇の、獨逸及日本譯公刊の一件が其後どう進捗したかに就て。

かの、あなたが上の飜譯を發表のため送つた、あなたの仙臺での舊師は、之に就て世話をして下さつたでせうか。

若し其印刷が一應完結したら、私にも一部拔刷を送つてくれる樣に。云々。

一讀後、汗顏にたえなかつたが、やがて四月下旬に至り、突然の師の訃報に接しては、驚愕措くところを知らず、此の發表の遷延に就ても、自責の念に打たれ、今や之を實現するのは、追悼の意味に於ても私の當然の義務たるやに感じて、此の一篇を師の手紙にある樣な形式に編成し、師がその世にも勝れたる梵語の造詣を以て、獨特に扱はれた此の著名なる印度古詩の、羅甸字トランスクリプト、韻文譯、散文譯、私の日本譯を、四文對照して、寧ろ先生の名に於て發表する所以である。但し排列の順序は必しも師の意に從はず、年代

の煩を逐ふて之を上より列記した。

此譯は、師の言葉にもある如く、他の諸譯とは異つた箇處も若干あり、そこに師獨特の學的立場の認むべきもの又少くないのである。

又此韻文譯は、私共の散文譯に先だつこと數十年前、一度その恩師ウエーバー教授に其祝賀論集に獻げられたものを、後年再びウインデッシュへの祝賀論集にも寄せられたものと思はれ、同書の卷頭を、同じく師の手になるテキストのトランスクリストと共に飾つて居る。

此の韻文譯にも師は大自信を有し、私共の散文譯の際にわづか一箇處、一語だけ、先の手紙にある如くに訂正された。

最後に一言蛇足を附すれば、抑も此のラグヴンシヤなる詩は、印度古代文學の精華なるカーヴイヤ(敘定詩)中の最も典型的な一つで、其作者は當代第一の詩人、カーリダーサと傳へられ、詩の內容が、題號の示す如く、ラグ族の諸王の德を、あらゆる美辭、麗句をつらねて讃嘆し、印度人得意のドラマチツクな事件の敍述と共に、巧に詩形に書きなした、一の美しい文學的作品である。併し、之を學ぶことは、我等初學者にとり、比較的困難であつた爲、僅少の部分を讀み得たに過ぎないのは遺憾であるが、師がどこまでも最後の正確を目指し、學的方法の最も誇らしい高い精神を我らに培つた點は、多く讀むに勝る感謝すべき收獲であつたと言へやう。

今や私は、生ける我師を此出版を以て喜ばしむる事の永へに出來ぬ悔恨に打たれ、謹んで之を師の靈前に陳謝する次第である。

ロイマン教授略傳

南獨の山地、シユワルツワルドの南、瑞西と獨逸との國境をなして居る大湖、ボーデンゼーの邊にある瑞西國の一小邑ベルクに牧師の長男として生を享け、先づ村の小學校及び附近の町の縣立學校を終へられたが、先生の梵語學者たる素地は、已に此の縣立學校在學中、一良敎師の影響の下に已に出來上つてゐた。卽ち、當時その敎師の比較言語學、梵語の形式に關する講義は、師の若き魂を鼓舞して、已に將來、言語學者、殊にインド・ゲルマーニッシュの學者として立たんとの決心をなさしめたのことである。師は次に、ジュネーブ及びチユーリッヒの大學で二學期を學んで後、當時新進の文典學派が鳴らして居た、獨逸のライプチヒ大學に移られた。師は此の新進氣銳の學派からよき刺戟を與へられつゝ此の地に二學期を過して梵語に於てはウインデイッシュに就學し、少からず斯學に眼を開かれたが、やがて當時の同學の友、米人ホプキンスのあとを追ひ、伯林大學に移られた。こゝで就學したのが有名な梵語學の泰斗、アルブレヒト、ウエーバー敎授で、これこそ師が終生の師として仰がれた恩師であつた此のウエーバー敎授は最後の偉大なる綜合的梵語學者であり彼の歿後に於て印度學の廣汎なる領域は、種々分業的に部門

が分つに至つたのである。

此の教授から師はドクトル請求の論文を指導されたのであるが、何等かの理由で、試験はライプチヒで受けられた。題材は耆那教の經典の一なる、Aupapatika-sûtra（アウパパーチカ・スートラ）で、言語としても又内容の上でも、非常に困難な點を多く含むものであつた。人は此經典の研究が如何に困難であつたかを想像するのに、當時まだ歐羅巴に、かの難かしい、文學的な巴利語及びプラークリットの文典が全然存しなかつたことを知れば充分である。

そこで我が若き學生ロイマン氏は、新しく伯林に到着したそれのマヌスクリプトを取り、之から直接に、多く他の參考書の助を借らずに、彼自用の字書、文典、並に飜譯を作つたのである。

此のドクトル獲得の時、師はやつと二十二、三歳の青年學徒であつたが、當時已に斯學に於て嶄然頭角を現はしてゐたウエーバー教授はそこで師を先づ英國オクスフオードのモニエル、ウイリアムズの許へ送つた。師は此處で助手として同教授のかの斯界に周知なる梵語辭書の改訂版出版の事業の爲に一ケ年半を働いた。かくて有名なるかの辭書は若きロイマン氏のなほ後年に亘りたる多大なる助力に俟つて完成されたものである。

師は此處で甚だ疲勞を覺え、遂に去つて故郷に歸つた。蓋し一度でも辭書編纂の事に當つた者のみが、此の一見無味なつまらぬ手間仕事が、如何に莫大なる學問的能力を要求するものなるかを知るのである。

師はそこで歸國後、瑞西の縣立學校に半ケ年の教鞭を執つた後、ウエーバー教授の推薦により、若く廿五歳にして、一八八四年、ストラスブルク大學の助教授となつた。此の老教授の親切と、獨逸官民の學問に對する非常なる擁護に對する感銘から、師は自己の生國瑞西の國籍を去つて、進んで自由意思を以て獨逸人となつた。

爾來此のストラスブルクに落付いた師の上に、研究と講義に油の乘つた其の全盛時代が展開した。その間、一八九七年同大學の二十五年記念式に當つては、正教授に陞進して居り日本人留學生では、我國今日の學界の耆宿たる、荻原雲來、渡邊海旭、兩ドクトルの就學されたのを始め、大多數の斯學關係の日本人留學生が先生の門を敲き、從つて學び、又は少くとも訪問して其の風丰に接するのを喜ばしたのである。此の、先生が日本學界の直接間接なる大恩人たることは特筆して廣く紹介し永く記憶すべき點である。

然るに此の華やかなりし卅有餘年のストラスブルクに於ける活動時代も、歐洲戰爭の發端と共に終を告げ、一九一九年以後、師は數年間家族分散、追放、流浪、窮乏の悲運に遭つたが、漸く秩序回復するや、その最後の地となつたところの古雅な南獨の都市、フライブルクの大學は師を厚く聘して自由なる研究室を與へた。師は此處に名譽教授として再び十數

年の靜寂なる晩年圓熟期の學的生活をなした後、昨年の晩春四月廿三日の夕、机上にはなほ仕事を横たへつゝ、永へに眼を閉ぢたのである。

斷つて再び師の學的生涯を回顧するに、まづ終始して印度の二大革命的宗教、卽ち佛教と耆那教とが師の仕事の中心點に立つて居たことに注意せねばならぬ。フライブルクに移つて後も、師は一の非常に難かしい耆那教のテキスト、卽ちタランガヴチーの、「尼僧」といふ小説を飜譯し、又別に前の二大宗教の教祖、佛陀とマハーヴイーラを比較論述した書も出版した。

斯く、師が特に佛教梵語に造詣深く、且つ、上述の如く耆那教の方面にも、又巴利語、プラークリット等にも甚だ蘊蓄深きところよりして、戰時中を除いては、ストラスブルク時代のみならず、フライブルクに於ても、日本人留學生の來り學ぶ者が絶えなかつたのであつて、中に優い人々が、日本に於て皆學界の榮譽を荷ひ、功遂げて居られる點は、師並に其家族の人々の大に諦として居られた處である。來り學んだ者は日本人に限らず、歐洲人の弟子中にも今日、其道に名を成して居る人は二、三を以て止まらぬのである。

師は其の專門の印度古語、文獻學の範圍に止らず、又一般言語學的研究を決して閑却しなかつた。否寧ろ師は、其生涯を通じて、喜んで其餘暇の過半を語源學的（エチモローギッシュ）の考察に献げたのである。その成果の一は、その令弟との共著にかゝる梵語の語源學的辭書これである。

斯くして、師の學的衝動、炯眼及び運命が、師を一の新しき研究の道に導き入れた。卽ち師をして最も名を成さしめた所の、中央亞細亞、コータン地方の、シヤーキッシユなる古語の發見、これである。

事の起りは、一八九二年の倫敦での東洋學會に於て、露西亞の學者、オルデンブルクが、或る中央亞細亞から齎らされた、未知の文字及言語で書かれたマヌスクリプトの寫眞を示した際、我ロイマン先生は、參會者の交歡に當てられた、會後の時間に於て、此のマヌスクリプトより二、三の隱れたる事實を發見してしまひ、その事を同じ學會の席上で講演したといふのに始まる。

此の事は參集の斯界の權威達にとり、一の驚愕と共に又、一面不快の念をも與へたのであるが、併し此の鋭い大膽な把捉が、卸つて師に是等露西亞人學者、特にオルデンブルク、及びザーレマンとの交渉を開始して呉れた。彼等は其後の十數年間、我師に最も寬大に、其後の發掘物をも研究資料として委ねたのである。抑も一八九一年以來、東トルキスタンの砂中から古文獻の文書類が夥しき數に於て發掘されたが、（それらは一般に埃及の古文明、バビルスの文獻以上に貴重な資料、參考品であるが）、師の是等の文獻の研究中、特に有名なのは、既述の如く、シヤーキッシユの古語を發見して、之を學問の領域にノルドアーリッシユの名を以て導き入れたこと

である。それに關する論文及び著書は、一九〇〇、一九〇一一九一二年に、而して最後に完結された研究に於て、一九一九年等に發表されて居る。

此語の文獻中、最大のマヌスクリプトは一つの佛敎の敍事詩であつて、色々の相關聯せる部分を含んで、三分一まで保存されてゐるものである。師は一九一八——一九の間にその中の完結せる一篇なる、maitreyasamiti（彌勒會）のテキスト及びその全譯を出版した。

師の一の目的は、爾來此の敍事詩の全テキストを飜譯し、その文典及び語彙と共に出版するにあつたが、それを完成すべく、彼に壽命が藉されなかつた。

併し此の Vordarisch の闡明、解讀に關する限り、師によつて完成されたのであつて、是れ大なる學界への寄與でなくて何であらう。

併し師が、此の未知の古代語を、斯く完全に、或は少くとも斯く迅速に解讀し得たのには、當時師の許に學ばれた、ドクトル渡邊海旭氏の助力に負ふ所甚大であつて、此の事は師が其の著書の序文、或は知人に配布した、パンフレット等に機會ある毎に特筆して感謝の意を表し、終生之を筆に、口にせられ、今息も等しく感謝して居られる。

卽ち同氏が、師にその達者な獨逸語を以て、支那譯の種々の關係する文章を譯出して助けられたからである。斯くて東洋と西洋との共同勞作を以てして始めて、此仕事を可能ならしめたのである。然らずんば唯一人の人間の能力に、畢竟立超えたことであつたと、令息も言つて居る。

師はなほ、此の古代語及び、それにて書かれた文獻の發見並に研究に伴ひ、また其語の有つ一の新しい（＝未知の）韻律をも發見したのである。此の、新しい韻律の發見といふ點は、師の最も重要視した所である。

師に從へば、前述の佛敎の敍事詩は、大變特色のある三種の詩韻に於て編纂せられて居る。それらの一つに、師は希臘のヘクサメーター詩形との原本的親緣關係を認め、之が論證をなしたのである。併し、師の急卒の死が、此の反駁を許さぬ歸結、卽ち印度ゲルマン系の言語に、こんな一つの敍事詩の方式のあること、及びそれにつれて、印度ゲルマン系民族の、古來敍事詩の藝術をもつて居たとの事實の論證を、同學の學者達に明にするの機會を、永遠に彼より奪つたのである。

師はこの外又、晩年の數年間に於て、先には留學生、藤田眞道氏を、後には同じく渡邊昭宏氏を助けて、かの佛敎の重要なる一テキスト、浩瀚なる mahavastu（大事經）を、已に過半まで獨逸譯して居られ、私に賜はつた手紙の中にも、その出版さるべき書物の、前記二氏と連名の表題などお知らせ下さつたのを以て、その完結出版の時を樂しんで居られるのが偲ばれたが、生前その上卷の方だけでも、出版に至らなかつたのは誠に遺憾である。

以上は恩師一代の學的經歷の概略であるが、二人の令息はまた、家庭の人としての師に、子として無限なる感謝と敬慕愛着の情を捧げて居る。その骨肉の人々より見たる、師の性格、特長を語れば、師にとりては、純粋なる、外的の如何なる壓迫、權力にも全然碍へられぬ學問、それが唯一の無限者であり、永遠者であつた。それは殆んど、學問その物への信仰と言ふべきものであつた。

思想の自由の爲に、師は已に若い頃、敎會との關係を斷ち切つてしまつた。併しその夫人の葬送を、一般の風習を破り自ら司祭された際の誄詞に從へば、牧師の息として生を享けた自分、及び妻は、共に生涯、牧師たる二人としての信念に於て生きて來た云々の言があるのを見れば、師が敎會を離れたのは決してその無神論者なるがためでないことが窺はれる。

師のかゝる風變りな態度を理解せんには、人は師に於て、凡て事の明瞭といふ事と、自然であること、とがその行動、態度の標準であつたことを見出すであらう。私生活に於ても將た學問に於ても。卽ち師は何物にもまして不明瞭、虛僞、歪曲を厭ふた。併し、師の人間としての印象は、師が人にも自分にも、凡ての場合に嚴酷であつたに拘らず、心からなる親切と、常に助力を與ふるの用意を有した點にあつた。

而して、師が自己に對して向けた要請の嚴酷であつたことは、喋々を要せぬところで、其の服裝や生活上に無欲恬淡、殊に名利に無關心であつたことは、我人共に認めて居たところで、誠に獨逸の如く老若等しく其服裝を端正にするところに於て、師ひとり恐ろしく着古した洋服を着用して街頭に濶歩して居たことは、人に一種奇人なるやの印象を與へた程である。師は、學問研究上の欲求と勤勉に於ては、戰前までは殆んど超人間的の何物かを有つて居た。師の最も望ましいことは、その仕事を、その生の最後の瞬間まで決してやめぬといふことであつたが、運命は師に此望を實現せしめた。卽ち昨春短い一週間の病氣の後、下婢の忠實なるみとりの裡に、靜寂そのものゝ樣な終焉が師を寂滅に導いたのである。

師はその生涯を通じて、絕えず其の故郷を憧れ愛して居たが、死する前年の夏には、バーゼルに避暑滯在中、その令息を伴うて此の故郷訪問を實現して居る。その時の感慨は甚だ深刻なるものがあつたといふ。これも今は令息にとり、誠に憂鬱な想起の種となつた。

師が家族を愛し親しんだ事も純眞且つ深刻で、夫人令息の師を慕ふところ亦濃かなるものがあり、歐人の家庭としては美しい珍らしい家庭の鑑であらう。

其の慈愛の性格が師の粗笨な風丰に包まれて、其の片影を微かに表はすが故に、家族のみならず、親戚知人、學生達も師を結局愛すべき善き人として理解し、且つ懷しんだのである。兎まれ、斯くの如く純眞透徹せる高邁の人格に接し、その高き學的精神を以て撫育された學生の幸福や想ふべしであ

る。

今や、一面師が、多くの弟子達を感化敎導して斯界の重要なる學者乃至人物とならしめ居り、他面、自らひろき印度學の領域に於て、文獻、言語に精通し、深遠なる其造詣や眞に驚嘆に値すべきを見れば、燦然としてこれ、一の努力と精進の學的生涯の鑑である。斯の如き非凡の學的能力を有しつゝなほ十年の春秋が師に藉されなかつたのは、誠に學界千載の痛恨事なるかに思はれる。

師は功成り名遂げた最晩年の頃と雖も、毫も大家、碩學としての威壓的印象を與へず、若年の學生にも氣輕に應對された。而してその五十年の專門的研究の生活を勤勉一日の如き境涯に安住して動ぜぬところ、卓越せる信念の發露であり、此の學び難き自律、自適の世界に住む老師の境地に達し得た敎授は、恐らくフライブルクにも、又獨逸諸大學にもその類を見なかつた事と信ずる。

以上既記の如く、令息の追悼文に見ゆるところを骨子に、私の見聞經驗を織りなした、故ロイマン敎授の略傳である。

なほ同敎授の著書、論文等に關しては、高野山、密敎研究會出版、密敎研究第四十二號、第百二十二頁以下に、高野山大學敎授、藤田眞道氏の、同師に關して書かれた一文を參照せられる樣、附言して置く。(終)

RAGHUVAṂŚA I. 1-37

ロイマン氏の梵文のトランスクリプト（以下同様）

1. Vāg-arthāv iva saṃpṛktau vāg-artha-pratipattaye
jagataḥ pitarau vande Pārvatī-Paramêśvarau.

ロイマン氏の韻文譯（以下同様）

1. Auf dass mir Stoff und Form gelingen,
verehre ich Vater und Mutter der Welt:
verehre Śiva und höchsten Herrn und Pārvatī sein Gattin,
die beide wie Stoff und Form sich innig umfangen.

私共の散文譯（以下同様）

1. Zur Erlangung von Rede und Sinn verehre ich die
wie Rede und Sinn verbundenen Eltern der Welt,
die Pārvatī und den Paramêśvara.

私の邦譯（以下同様）

1. 言語と意義との成就のために、
言語と意義との如く結び合へる
此の世界の雙神なる、
パールヴァティーと最勝自在者に敬禮す。

*

2. kva sūrya-prabhavo vaṃśaḥ! kva câlpa-viṣayā matiḥ!
titīrṣur dustaraṃ mohād uḍupenâsmi sāgaram.

2. Mein Stoff zwar — das der Sonne entstammende Fürstengeschlecht
— ist zu groß für meinen begrenzten Geist.
So mag es scheinen, als ob ich aus Torheit
im Kahn übers Meer zu fahren begänne.

2. Wo der von der Sonne entstammende Stamm!
und wo (meine) kleingebietige Einsicht!
Ich bin aus Narrheit mit einem Kahn das schwer
zu überfahrende Meer zu überfahren wünschend.

2. あゝかの太陽より出でし種族よ、
さるにても（我が）小さく限られし智慧よ、
たとへば我は愚かしくも、小舟によりて
渡り難き大洋を航せんと欲する者の如し。

*

3. mandaḥ kavi-yaśaḥ-prârthī gamiṣyāmy upahāsyatām
prāṃśu-labhye phale lobhād udbāhur iva vāmanaḥ.

3. Und meine Form! Indem ich den Dichterruhm erstrebe,
verfall' ich gewiß dem Gelächter der Welt.
Ein Zwerg erheb' ich die Arme nach einer Frucht,
die nur ein Riese erreichen kann.

3. In meiner Einfalt Dichterruhm begehrend werde ich in
die Lächerlichkeit eingehen [=mich lächerlich machen],
wie ein Zwerg, der aus Begierde nach der (nur) durch
einen Riesen erlangbaren Frucht (seinen) Arm ausstreckt.

3. 愚かなる我は詩人の聲譽を欲しつゝ（斯くて）
世の嘲笑の中に陷いらん、
恰も矮人の貪欲より
巨人のみの達すべき果實に手を伸ぶるが如く。

*

4. atha vā kṛta-vāg-dvāre vaṃśe 'smin pūrva-sūribhiḥ
maṇau vajra-samutkīrṇe sūtrasyêvâsti me gatiḥ.

4. Allein schon frühere Sänger feierten ja jenes Helden-
geschlecht:

so bohrten sie gleich Diamanten die Öffnung der Dichtkunst
in ein Juwel,
und mir liegt jetzo nur ob, nach Art der Schnur des Juwels
dem Pfade zu folgen, den sie eröffnet.

4. Indessen da das Tor der Rede zu diesem Stamme (schon)
durch frühere Weise gemacht (worden ist), so ist
mein Weg nur (so), wie der Weg eines Fadens bei einem
Juwel, das (bereits) durch einen Diamanten aufgebrochen
(worden ist).

4. さはあれ古聖によりて言語の門が作られたる
此の種族に於ては、
例へば已に金剛石もて穿たれたる寶石を貫く
一條の糸の如く、我道は儼存せり。

*

5. so 'ham ā-janma-śuddhānām ā-phalôdaya-karmaṇām
ā-samudra-kṣit'īśānām ā-nāka-ratha-vartmanām —

5. Verherrlichen möchte ich also vom neuem die Reihe der
Raghu-Fürsten,
von ihnen künden, wie sie von Schoß an rein und bis zum
Erfolge beharrlich gewesen,
wie rings bis ans Meer ihr Reich sich gebreitet
und hoch bis zum Himmel ihr Wagen gerollt,

5. Ich werde die Reihenfolge der Raghu (-Fürsten) schildern,
(der Raghus), die von Geburt an rein, bis zum
Erscheinen der Frucht wirksam, die Herren über das bis
zum Meere (reichende) Land (waren), deren Wagenpfad
bis zum Himmel reichte,—

5. 斯かる我にしあれど我は今
此のラグの系譜を歌はん、
その誕生の始より清淨なる、
行果の終まで撓まず努めたる、
海にまで達せる國土の支配者なる、
天までも其戰車の道の通じたる。

*

6. yathā-vidhi-hutâgnīnām yathā-kāmârcitârthinām
yathā'parādha-daṇḍānāṃ yathā-kāla-prabodhinām —

6. wie gemäß den Riten sie Opfer gebracht,
wie gemäß den Wünschen sie Hilfe gewährt,
wie gemäß den Vergehen sie Strafe verfügt,
wie gemäß den Zeiten sie wach sich gezeigt,

6. Die nach der Regel das (Opfer-) Feuer (mit Opferbutter) begoßen haben, die Bittsteller ihren Wünschen gemäß geehrt haben, die den Verschuldungen gemäß den Stock (geführt) haben, die zur (richtigen) Zeit (am Morgen) aufgewacht sind,—

6. 儀禮に隨ひて供犧の火を獻じたる、
行乞する者を望に隨ひて供養したる、
罪あるに隨ひて罰を加へたる、
正しき時刻に起き出でたる、

*

7. tyāgāya saṃbhṛtârthānāṃ satyāya mita-bhāṣiṇām
yaśase vijigīṣūṇām prajāyai gṛha-medhinām —

7. wie sie Schätze gesammelt um schenken zu können,
wie sie wenig versprochen um alles zu halten,

wie sie Länder erobert um Ruhm zu erwerben,
wie sie Ehen geschloßen um Kinder zu zeugen,

7. Die (nur) um der Freigebigkeit willen Schatze gesammelt haben, die (nur) um der Wahrheit willen wenig gesprochen [=versprochen] haben, die (nur) um der Nachkommenschaft willen das Hausopfer vollbracht haben [=einen Hausstand gegründet],—

7. 唯捨施の爲に（のみ）財寶を集積したる、
眞實のために（のみ）寡言なりし、
名聲のために（のみ）他を征服せんと欲したる、
繼嗣を得んために（のみ）家の儀禮を行ひたる（婚姻をなせる）。

*

8. śaiśave 'bhyasta-vidyānāṃ yauvane viṣayaiṣiṇām
vārddhake muni-vṛttīnāṃ yogenânte tanu-tyajām —

8. wie im Knabenalter sie eifrig studiert,
auf der Höhe des Lebens wacker gewirkt,
in den spätern Jahren zurück sich gezogen
und endlich sinnend ins All sich versenkt —

8. Die im Knabenalter die Wissenschaften gelernt haben,
die im Jünglingsalter Sinnesobjekte gesucht haben,
die im höheren Alter die Lebensweise von Asketen
gehabt haben und am (Lebens-) Ende mit Konzentration
den Leib hingegeben haben.

8. 幼年にして諸學に勵み
壯年にして成功を逐ひ、
老年にして聖者の行作に順ひ
瑜伽を以て最後に肉體を捨てたる。

9. Raghūṇām anvayaṃ vakṣye tanu-vāg-vibhavo 'pi san
tad-guṇaiḥ karṇam āgatya cāpalāya praṇoditaḥ.

9. Dies alles möcht' ich künden,
ob auch gering mein Können:
weil mich der Helden Art gepackt,
vermess' ich mich, sie zu besingen.

9. Dieser Raghufürsten Reihenfolge werde ich schildern,
obschon wenig rede-kräftig seiend, (bloß) durch deren
Vorzüge, (als sie mir) zu Gehör kamen, zum
Leichtsinn angespornt.

9. 此のラグ王族の系譜を我は歌はん、
よし我が詞の力は貧しくとも
唯我が耳朶に達せる彼等の諸徳によりて
(ひたすら) 此の輕擧に驅りやられつゝ。

*

10. taṃ santaḥ śrotum arhanti sad-asad-vyakti-hetavaḥ,
hemnaḥ saṃlakṣyate hy agnau viśuddhiḥ śyāmikā 'pi vā.

10. Erprobte Kenner mögen's hören,
die Gute und Schlecht zu scheiden wissen,
im Feuer zeigt sich ja beim Golde,
was rein ist und was fehlerhaft.

10. Dies (Gedicht von der Reihenfolge) mögen die Guten hören,
die die Ursache der Unterscheidung von Gut und Nichtgut
sind. Denn es wird im Feuer festgestellt des Goldes
Reinheit oder Unreinheit.

10. 此の王族の頌歌をば
善きものと善からぬものとの辨別の因なる

識者は聞きたまへかし
何ごなれば火に於て始めて
黄金の純ごと不純ごとは辨別さるゝ故に。

*

11. Vaivasvato Manur nāma mānanīyo manīṣiṇām
āsīn mahī-kṣitām ādyaḥ praṇavaś chandasām iva.

11. Da herrschte zu Anfang auf der Erde
Urvater Manu, der Sohn der Sonne;
gleich feierlich nimmt er sich aus an der Spitze der Fürsten
wie das Weihwort Ōm an der Spitze der heiligen Schriften.

11. Der Abkömmling des Vivasvant namens Manu, der
den Weisen zu verehrende, (war) der erste der Erdeherren,
gleichwie die heilige Silbe ‚Ōm' die erste der
heiligen Veda-Texte ist.

11. 賢者達の尊敬すべき
ヴィヴスヴットの裔、マヌと言へるが
此の王族の始祖なりき、
恰も聖句オームがヴェーダの始なるが如く。

*

12. tad-anvaye śuddhimati prasūtaḥ śuddhimattaraḥ
Dilīpa iti rajêndur induḥ kṣīra-nidhāv iva.

12. Aus seinem reinen Stamme ging hervor
der Fürst Dilīpa, über die Maßen rein:
so rein entsteigt nur dem mythischen Milchmeer,
nicht unserm salzigen Meer der Mond.

12. In dessen reinheitsvollem Geschlechte (ist) geboren
(worden) der (noch) reinheitsvollere Dilīpa genannte

Fürstenmond [=Prachtkönig], gleichwie der
Mond auf dem Milchmeer.

12. かの清淨なる王族の系譜に
ディリーパといへるなほも清淨なる
諸王の月こそは生れたれ、
恰も乳海に（さしのぼる）月の如く。

*

13. vyūḍhorasko vṛṣa-skandhaḥ śāla-prāṃśur mahā-bhujaḥ
ātma-karma-kṣamaṃ dehaṃ kṣātro dharma iv' āśritaḥ.

13. Mit breiter Brust und mächtigen Schultern
ragt hoch der Held wie ein Śāla-Baum:
fürwahr in Dilīpa hat Krieger Art
den passenden Körper gefunden.

13. Breitbrüstig, stiernackig, hoch- (gewachsen) wie ein
Śāla- (Baum), großarmig, (war er) gleichsam das
Kṣatrawesen, das in einen Leib (gelangt war), der
zum Eigenwerk passend (war).

13. 濶き胸、牡牛の如き肩、
娑羅樹のごと丈高き、長き臂の（彼）、
恰も刹帝利の諸德が
その使命に適せる（彼の）身體に
顯現せるかの如く。

*

14. sarvâtirikta-sāreṇa sarva-tejo-'bhibhāvinā
sthitaḥ sarvônnatenôrvīṃ krāntvā Merur iv' ātmanā.

14. Er ragt empor über alles Volk,
an Stärke und Glanz auch höhergeartet,

so wie über alle die Höhen der Erde
der goldene Meru-berg triumphiert.

14. Er ist gestanden mit seinem Wesen, dessen Wucht
alles übertraf (und) das jeden Glanz überbot,
das über alles erhohen war, gleich wie (der Berg)
Meru die Erde überragend (ist)

14. 彼は凡てを卓越せる堅固もて
凡ての光輝を光輝なからしむる處の
凡ての上に立勝りたる身を以て
恰も迷盧山の如く地上に聳えて立てり。

*

15. ākāra-sadṛśa-prajñaḥ prajñayā sadṛś-āgamaḥ
āgamaiḥ sadṛś'-ārambha ārambha-sadṛśôdayaḥ

15. Der äußern Erscheinung glich sein Denken,
dem Denken nicht minder seine Erfahrung,
der Erfahrung wieder sein Bestreben,
und dem Bestreben sein Erfolg.

15. Seiner äußeren Erscheinung ähnlich (war) sein
Denken, seinem Denken entsprechend waren
seine Aufnahmen, seinen Aufnahmen entsprechend
(waren) seine Unternehmungen, seinen Unternehmungen
entsprechend (waren) seine Erfolge.

15. 其の思慮は其の風丰ニ相應し
其の教養は其の思慮ニ相應し
其の企劃は其の教養ニ相應し
其の功績は其の企劃ニ相應したりき。

*

16. bhīma-kāntair nṛpa-guṇaiḥ sa babhūvôpajīvinām
adhṛṣyaś câbhigamya's ca yādo-ratnair ivârṇavaḥ.

16. Bei den Dienern in seiner Fürstengröße
erweckte er Angst und Liebe zugleich,
da er schwierig und gnädig erschien — wie das Meer,
das Ungeheuer und Perlen birgt.

16. Durch seine (teils) fürchterlichen (teils) lieblichen
Fürsteneigenschaften (ist) er für seine Untertanen
teils unnahbar teils zugänglich (gewesen), wie
der Ozean (teils) durch seine Ungeheuer, (teils)
durch seine Perlen (einerseits unnahbar, andererseits einladend ist).

16. 畏怖と親愛とを同時に起さしむる
王者の徳によりて彼はその侍臣にとりて
恰も大洋が其の怪物と眞珠とのために、
近づき難く而かも又（人を）惹きつくるが如くなりき。

*

17. rekhā-mātram api kṣuṇṇād ā Manor vartmanaḥ param
na vyatīyuḥ prajās tasya, niyantur nemi-vṛttayaḥ.

17. Von ihm geführt glitt um kein Haar
das Volk aus der altbewährten Ordnung —
einem Wagen gleich, der richtig gelenkt
dem wohlgeebneten Wege folgt.

17. Selbst nicht einmal eine Linie breit gingen ab
dessen Untertanen von dem (Sitten-) Pfade, der
von Manu an festgelegt (war), (indem sie) das
Verhalten von Radfelgen hatten, (welche nicht)
vom Lenker (abweichen).

17. 彼の臣民は髪一筋すらも
マヌ以來踏まれ來りし道より
超え外れて行かざりき、
かの馭者に從ひ行く車輪の行動を有しつゝ。

*

18. prajānām eva bhūty-artham sa tābhyo balim agrahīt,
sahasra-guṇam utsraṣṭum ādatte hi rasam raviḥ.

18. Nur um das Volk zu heben und fördern,
bezog er von ihm den Sechsten als Anteil,
saugt doch auch die Sonne das Wasser nur auf,
um tausendfach es wiederzugeben.

18. Bloß zum Wohle der Untertanen nahm er von denselben die Steuer an, nimmt doch die Sonne (aus der Erde) die Feuchtigkeit (nur) auf, um (sie) tausendfach zurückzugeben.

18. 彼は唯臣民の繁榮の爲にのみ
彼等より稅を取れり
何ごなれば太陽は
千倍ごなして送り返すために
(地より) 水分を取るものなるが故に。

*

19. senā pariccpadas tasya, dvayam evârtha-sādhanam:
śāstreṣv akuṇṭhitā buddhir, maurvī dhanuṣi c'ātatā.

19. Sein Heer schien nur zur Parade bestimmt;
zwei andere Mittel erreichten genug:
bald war's seine lehrbuchsichere Klugheit
und bald sein bogentüchtiger Arm.

19. Das Heer (war) für ihn (nur eine) Bedeckung [d. h. nur das Symbol der Herrschaft eines Fürsten]; (bloß) ein Doppeltes (war ihm) Mittel zum Ziele. (nämlich seine) in den Lehrbüchern ungeschwächte Erkenntnis und seine (straff) gespannte Sehne am Bogen.

19. 軍隊は彼にとりては王者の裝飾に他ならざりき、
彼の目的達成の道は二樣のみ、
即ち、聖典に於て衰ふるなき認識と
弓に於て引きしぼられし弦とこれなり。

*

20. tasya saṃvṛta-mantrasya gūḍh'ākārêṅgitasya ca
phalânumeyāḥ prārambhāḥ saṃskārāḥ prāktanā iva.

20. Kein Wort, keine Miene verriet was er plante;
erst wenn es erreicht, sah mancher wie's kam,
so wie aus des Menschen Glück man erkennt,
daß im frühern Leben er Gutes getan.

20. Bei ihm, dem verborgene Pläne habenden und verborgenes Aussehen (und) Andeuten habenden, (waren) die Unternehmungen (erst) aus den Erfolgen zu erschließen, wie frühere Tätigkeiten (des Individuums aus dem gegenwärtigen Schicksal desselben zu erschießen sind).

20. 其の經綸を秘め、外貌に表はさざる彼に於ては、
彼の企劃は唯結果より推量するの外なかりき、
恰も前生の諸業が然る如く。

*

21. jugop' ātmānam atrasto, bheje dharmam anāturaḥ,
agṛdhnur ādade so 'rtham, asaktaḥ sukham anvabhūt.

21. Das Leben und auch die drei Ziele des Lebens
behielt er im Auge mit rechtem Verstand:
nicht ängstlich das Leben; nicht (erst), wenn Krankheit ihn
mahnte, die Pflicht;
nicht gierig das Geld; nicht lüstern die Lust.

21. Er schützte sein Selbst ohne erschrocken zu sein,
er übte das (heilige) Gesetz ohne krank zu sein,
er erwarb Reichtum ohne gierig zu sein, (und er)
Genoß das Glück ohne (an ihm) zu haften.

21. 彼は恐ろゝに非ずして身を護り
病にあらずして教法を行ひ
貪欲にあらずして財を集め
執著なくして快樂を享受したりき。

*

22. jñāne maunaṃ, kṣamā śaktau, tyāge ślāghā-viparyayaḥ
guṇā guṇânubandhitvāt tasya sa-prasavā iva.

22. Er wußte — und schwieg, war stark — und verzieh,
verteilte Geschenke — und rühmte sich nicht:
so erwuchs aus jeglichem Vorzug ein neuer,
als wollten sie zeugend vermehren die Zahl.

22. Beim Wissen Schweigen, Nachsicht bei Kraft, bei
Freigebigkeit das Gegenteil von Selbstlob —: (so sind
jene drei) Vorzüge wegen (ihrer) Verbundenheit mit
anderen) Vorzügen (bei) ihm gleichsam mit Nachkommen-
schaft gesegnet.

22. 智ありて沈默、力ありて寬恕、
捨施して誇らず、
此の三德は彼に於ては

他の三德の伴はれたるによりて
恰も各々子を持てる如くなりき。

*

23. an-ākṛṣṭasya viṣayair, vidyānāṃ pāra-dṛśvanaḥ
tasya dharma-rater āsīd vṛddhatvaṃ jarasā vinā.

23. Von keiner Sinnenlust betört,
vielmehr den Wissenschaften ergeben
und gute Werke zu tun bestrebt,
war er gereift schon eh'er bejahrt.

23. (Bei) ihm, dem durch die Sinnesgebiete nicht fortgerissenen,
dem das jenseitige Ufer der Wissenschaften gesehen habenden,
dem am Gesetz Gefallen habenden, war die Gesetzheit
(zu bemerken) ohne Alter.

23. 感官の對境によりて魅惑されざる、
學問の彼岸を達觀したる、
敎法に喜びを有てる彼に於ては、
達成が未だ老年に及ばずして已にありき。

*

24. prajānāṃ vinay'ādhānād, rakṣaṇād bharaṇād api
sa pitā, pitaras tāsāṃ kevalaṃ janma-hetavaḥ.

24. Indem er die Untertanen erzog
und schirmte und nährte, verdiente er wahrlich
ihr Vater zu heißen, — eher als jene,
die ihnen nicht mehr als das Leben geschenkt.

24. Infolge des Disziplinbewirkens, des Behütens (und)
auch des Erhaltens [=Nährens], (war er) der (echte) Vater
der Untertanen; die (leiblichen) Väter (waren) bloß
die Ursachen des Geborenwerdens.

24. 臣民の軌範者たるより、彼等の保護者たるより、
又彼等の扶養者たるより、
彼は臣民の眞の父なりき。之に反して
彼等の父達は唯其の誕生の因たりしのみ。

*

25. sthityai daṇḍayato daṇḍyān, pariṇetuḥ prasūtaye,
apy artha-kāmau tasy' āstāṃ dharma eva manīṣiṇaḥ.

25. Er strafte die Diebe um Ordnung zu halten
und nahte dem Weibe um Kinder zu zeugen;
so hielt er Besitz und Liebe nur hoch
im Blick auf die Pflicht als höheres Ziel.

25. (Bei ihm), dem (nur) der Ordnung wegen die Strafbaren
strafenden, dem (nur) der Nachkommenschaft wegen
Herumfüdrenden [-Heiratenden], waren auch der Nutzen
und die Lust ganz einfach Dharma [=Pflichthandlungen],
(bei ihm), dem Verständigen.

25. 唯秩序の爲にのみ罪人を罰したる、
子孫の誕生の爲にのみ聖火の周りに導ける、(婚姻せる)、
彼れ賢者にこりては財物こ愛欲こは、
唯々教法に外ならざりき。

*

26. dudoha gāṃ sa yajñāya, sasyāya Maghavā divam:
saṃpad-vinimayenôbhau dadhatur bhuvana-dvayam.

26. Wie die Götter er speiste mit Gaben des Landes,
so tränkte ihr Fürst aus Wolken die Saat;
bei solchem Austausch hielten die Beiden
durch Nahrung Himmel und Erde in Stand.

26. Er melkte [=sublimierte, schröpfte] die Kuh [=die Erde]
fürs Opfer, (und) der Maghavan (melkte) den Himmel
für die Saat, (so) ernährten [=förderten] die Beiden
das Weltenpaar durch den Austausch (ihrer) Besitztümer.

26. 彼は供犠のために牝牛(地)より、(税を)、
而してインドラは穀物のために天より（雨を）しぼりたりき、
此の能力の交換によりて彼等二者は
此二つの世界をば保持したりき。

*

27. na kilânuyayus tasya rājāno rakṣitur yaśaḥ
vyāvṛttā yat parasvebhyaḥ śrutau taskaratā sthitā.

27. Die Erde indessen schützte Dilīpa
wie Keiner zuvor: da scheute zurück
vor jedem Besitz das Treiben der Räuber
und schrumpfte zusammen zum bloßen Wort.

27. Nicht erreichten (andere) Könige den Ruhm von ihm,
dem Beschützer, weil (in seinem Lande) die
Dieberei von den Besitrümern Anderer ferngehalten
(und nun noch) im Hören (sagen) vorhanden gewesen ist.

27. 未だ嘗て（他の）王等は彼の守護者たる名聲に及ばざりき、
何ごなれば（彼の國に於ては)、他者の財を偸む事は跡を斷ち、
唯物語に殘れるのみなりしをもて。

*

28. dveṣyo 'pi saṃmataḥ śiṣṭas tasy' ārtasya yath' auṣadham,
tyājyo duṣṭaḥ priyo 'py āsīd aṅgulī 'vôraga-kṣatā.

28. Der Gute, ob feind auch, war ihm erwünscht
gleich wie die Arznei dem Kranken gefällt;

der Schlechte, ob Freund auch, wurde verjagt,
wie von vom vergifteten Finger sich trennt.

28. Ein obschon hassenswerter Unterrichteter (war von) ihm geschätzt, wie (von) einem Leidenden das Heilmittel (geschätzt wird).
Zu entlassen war selbst ein (ihm)
lieber Bösewicht, gleich wie der von einer Schlange verwundete Finger (wegzuschneiden ist).

28. 達人はたゞひ敵なりとも
恰も藥の病める者に於ける如く、
彼にとりて重んぜられたり、
奸人はたとひ好ましくとも
恰も蛇に咬まれし指の如く捨つべかりき。

*

29. taṃ vedhā vidadhe nūnaṃ mahābhūta-samādhinā,
tathā hi sarve tasy' āsan parârthâikaphalā guṇāḥ.

29. Ihn hatte gewiß der Schöpfer gebildet
aus allen Stoffen in sinnender Wahl;
drum waren in ihm zum Heile der Andern
die Tugenden alle glücklich vereint.

29. Ihn schuf der Schöpfer sicherlich mit einer den großen Elementen gewidmeten Meditation; denn so (waren) alle Eigenschaften bei ihm das Beste Anderer als einzigen Zweck habend.

29. 彼をばげに創造主は
五大原素の精妙なる冥想をもて造りしならん、
何となれば彼にとりては凡ての德が
唯他者の福利を唯一の目的とせるが故に。

30. sa velā-vapra-valayāṃ parikhīkṛta-sāgarām
ananya-śāsanāṃ urvīṃ śaśāsâikapurīm iva.

30. Unter ihm als einzigem Herrscher erschien
das Festland wie eine einzige Festung,
die rings ein Wall von Dünen begrenzte
und gleich einem Graben das Meer umfloß.

30. Er beherrschte die Erde, die von einem Grenzwall
umschloßene, bei der der Ozean zu einem Wallgraben
gemacht (war), die keinen anderen Befehl unter-
worfene, (die beherrschte er), als ob sie eine einzige Stadt
[=Burg] wäre.

30. 彼は國境がその城壁をなせる、
大洋がその壕なる、
他の支配者を有せさる、大地を統治したりき、
恰もそれが唯一つの郡城なるかの如くに。

*

31. tasya dākṣiṇya-rūḍhena nāmnā Magadha-vaṃśajā
patnī Sudakṣiṇêty āsīd adhvarasyêva dakṣiṇā.

31. Als Gattin war ihm freundlich gesellt
— wie dem Opferprunk die Ehrengabe —
des Magadha-Reiches edle Prinzessin
Su-dakṣiṇā ‚Schön-Ehrentraut.'

31. Ihm war eine Gattin, eine aus dem Magadha-Geschlecht
stammende, mit einem aus ihrer Feinheit herausgewachsenen
Damen, Su-dakṣinā genannt, gleich wie zum adhvara
[=zum Opferprunk] die dakṣiṇā [=eine Opfer-Ehrengabe]
gehört.

31. 彼にその優雅より得たる名を以て
スダクシナーとよべる、マガドハ王族の出なる夫人ありき、
恰もアドフヴラ（供物）に
ダクシナー（布施）が添へる如くに。

*

32. karatravantam ātmānam avarodhe mahaty api
tayā mene manasvinyā Lakṣmyā ca vasudhā'dhipaḥ.

本頌以下に對ててはロイマン氏の韻文譯なし

32. Obschon (ihm) ein großes Frauenhaus (war, so) hielt sich der Erdebeherrscher (nur) mit dieser verständigen (Gemahlin) und mit der (jedem König zugedachten) Genie des Glückes für (richtig) beweibt.

32. かの地の支配者は自身を、
たとひ大なる後宮に於てすらも、
唯かの賢夫人と吉祥天とにのみ
婚姻せるものと考へたり。

*

33. tasyām ātmânurūpāyam ātmajanma-samutsukaḥ
vilambita-phalaiḥ kālaṃ sa ninâya manôrathaiḥ.

33. Bei ihr, der ihm ebenbültigen (Gemahlin) einen eigenen Sohn ängstlich wünschend, brachte er die Zeit zu, mit verzögertfrüchtigen Wünschen.

33. 此の彼と同門閥の出なる夫人より、
已が嫡子の得まほしく思へる彼は、
（空しく）時を過したりき、
其の切なる願の實現は長く遲延されつゝ。

*

34. saṃtānârthāya vidhaye sva-bhujād avatāritā
tena dhūr jagato gurvī saciveṣu nicikṣipe.

34. Die zur Nachkommenschaft-bezweckenden Kurtus-Handlung (in der Einsiedelei) von seinem Arme abgenommene schwere Welt-Last ist durch ihn auf die Minister niedergelegt [=übertragen] worden.

34. 繼嗣を得んための儀禮を行はんとて、
彼によりてその臂より下されたる、
世間の重荷は（政治は）
重臣等に委ねられたり。

*

35. athâbhyarcya vidhātāraṃ prayatau putra-kāmyayā
tau daṃpatī Vasiṣṭhasya guror jagmatur āśramam.

35. Nun, indem (sie andächtig) den Weltschöpfer verehrten, im Wunsche nach einem Sohn, gingen die (beiden) Gatten nach der Einsiedelei des Lehrers Vasiṣṭha.

35. 斯くて世の創造主（梵）を崇めつゝ
嫡子を得んとの欲望によりて、
彼等夫婦は師なるヴシシュタの隱棲所へ
出で行きたり。

*

36. snigdha-gambhīra-nirghoṣam ekaṃ syandanam āsthitau
prāvṛṣeṇyaṃ payovāhaṃ vidyud-airāvatāv iva.

36. (Die Beiden sind) auf einen (und denselben beim Fahren) einen sauften, tiefen Laut (von sich gebenden) Wagen hingestanden, wie der Airāvata [=der Regenbogen] und die Vidyut [=die Blitzlinie] den regenzeitigen Wasserführer [=die Regenwolke] (bestiegen habende sind).

36. 和やかなる而かも深き響を立つる、
一つ車に彼らは駕せり、
恰もアイラーヴタ（虹）ミヴィドュット（電光）ミが
雨を孕める雲に駕せるが如く。

*

37. 'mā bhūd āśrama-pīḍê'ti parimeya-puraḥsarau
anubhāva-viśeṣāt tu senā-parivṛtāv iva.

37. Um eine Belästigung der Einsiedelei zu vermeiden,
wenig Vorangänger habend, aber infolge (ihrer)
besondern Würde (sind die Zwei) gleichsam
von einem Heere umringt.

37. 隱棲所を累はすべきに非ずミて
少き從者を先立てたる
彼らはさはれ（その）威風より
恰も軍隊に圍まれたる如くなりき。

宗教研究新第九卷第四號卷末「ロイマン教授の面影」(筆者德永茅生)ニ附ス可キ正誤表

——ラグヴンシヤ對譯——

ラグヴンシヤ對譯正誤表

番號	誤植、脫字符等ノ場所	誤	正
1	第一頌 ロイマン韻文譯 第三行、第八字	sein Gattin	seine Gattin
2	第五頌 ロイマン韻文譯 第一行、第五字	vom neuem	von neuem
3	第七頌 私共ノ散文譯 第一行、第七字	Schatze	Schätze
4	第十二頌 梵文テキスト 第二行、第三字	rajêndur	rājêndur
5	第十四頌 私共ノ散文譯 第三行、第四字	erhohen	erhoben
6	第十六頌 梵文テキスト 第二行、第二字	Câbhigamya's	Câbhigamyaś
7	第十六頌 私共ノ散文譯 第四行、第六字	Ungeheuer	Ungeheuere
8	第十九頌 私共ノ散文譯 第三行、第七字ノ後	zum Ziele.	zum Ziele,
9	第二十頌 私共ノ散文譯 第五行、第七字	erschiessen	erschliessen
10	第二十一頌 私共ノ散文譯 第四行、第一字	Genoss	genoss
11	第二十三頌 ロイマン韻文譯 第四行、第五・六字	eh'er	eh' er
12	第二十三頌 私共ノ散文譯 第三行、第八字	Gesetzheit	Gesetztheit
13	第二十七頌 私共ノ散文譯 第三行、第四字	Besitrümern	Besitztümern
14	第二十七頌 私共ノ散文譯 第四行、第二字	(und nun noch)	(und nur noch)
15	第二十七頌 私共ノ散文譯 第四行、第五字	Hören (sagen)	Hören-(sagen)
16	第二十八頌 ロイマン韻文譯 第四行、第二字	wie von vom	wie man vom
17	第三十一頌 私共ノ散文譯 第三行、第一字	Damen	Namen
18	第三十二頌 註 梵文ノ下行	本頌以下に對てては	本頌以下に對しては
19	第三十六頌 私共ノ散文譯 第二行、第二字	sauften	sanften
補 20	第三十四頌 私共ノ散文譯 第一行、第四字	[illegible]	[illegible]

新刊紹介

大日本佛教濟世軍編

眞田增丸先生言行錄

大日本佛教濟世軍文書宣傳部刊

佛教精神の實踐に於て眞田增丸氏の名は近世日本に於ける巨大な存在であつた。その眞田增丸氏の傳記を實弟慶順氏の記せるもの、高等學校時代以來の書簡を集めたもの、及び師匠、知友、親族、信者等七十八人の氏に關する感想や思出を集めたもの、それ等を合せて一卷となしたものが卽ちこの言行錄である。私は眞田增丸氏と鄕里を同じうし、また同じ學科の後輩であるのみならず、濟世軍創立以來の氏の活動をその草創の地北九州に於て直接に見たものであるが、この眞田氏の存在の崇さはもつと一般に理解され高調されてよいものと思つてをる。この書がその一助となつてくれることを希みたい。（增谷）

本化聖典普及會編

日蓮上人御遺文

東京　本化聖典普及會刊行

本書は主として鎭長閣版の縮刷御遺文により、その編纂の樣式には多少の新味があり、大小二百餘の訂正をも行つてゐるとはいへ、主として本書の特色をなすものは、從來の御遺文集が、紙册厚大、携帶不便なりしこと、及び、價格不廉、普及に適せざりしことの二點に對して、斷然たる改正を行つてゐる點である。殊に、インデアン・ペーパーを用ひ、寫眞縮寫やオフセット印刷を利用してをるのは、この種の書籍に於ける嚆矢であらう。（增谷）

土方定一譯

モーグ・ヘーゲル學派史

東京　刀江書院

今やヘーゲルは時代のアルファでありオメガである。彼の體系とはおそらく現代の如何なる思想も連絡し得るであらう。が、歷史は既にそのことを實證してゐる。

本書はその歷史の跡をあとづけたもので、「ヘーゲル在世當時の學徒團體の形成」から「十九世紀の中頃より現在迄に至るヘーゲルの發展」までを敍してゐる。

これはモーグの『ヘーゲル及びヘーゲル學派』（一九三〇）の

最後の章を譯したものであるが、彼は既に『二十世紀の獨逸哲學』で示したやうにきわめて手際のよいまとめ方をする人である。（石津）

伊藤義賢著

本願寺派度式考

山口縣　竹下學察

神社の兩面觀

著者伊藤師は眞宗の學僧。その佛教に關する著書は既に二十種に及ばんとすると云ふ。本願寺派度式考はその近著であつて、現在眞宗にて行はれつゝある歸敬式及び得度式の、漸く忘れられんとする眞意義を史實によつて闡明ならしめんとするものである。

神社の兩面觀に於ては、神社の本質を以つて純宗教的なるものと解する一般の見解を舊神明觀として之を排し、著者の新神明觀を提唱されてゐる。卽ち神社に祠られたる祖先は唯祖光として之を尊崇するに止め、それ以上一歩も出づべからずと。本書は眞宗の立場より試みられたる神社問題に對する解決案と見ることが出來やう。（諸戸）

井伊玄太郎譯

デュルカイム

社會分業論（前編）

東京　理想社發行

我が國現代の學界殊に社會學や宗教學がフランス社會學から大きな影響を受け、且又その社會學に志す者も決して少しとしないに拘らず、フランス社會學派の重要な文獻が未だ充分に國譯されてゐないのは遺憾である。デュルケムの著書に就いて見ても、僅に「社會學研究法の規準」が數年前に出たに過ぎなかつた。然るに一二年前より「自殺論」、「宗教生活の原初形態」の國譯が出で、今又、伊井氏に依つて「社會分業論」が國譯され、又近く田邊氏の譯が出ると聞くが、是れ等に依つてデュルケム社會學の研究者に大きな便宜を與へることであらう。

本書は夙に世に出るべくして出なかつた待望の書の一であつて、その重要な點に就いては今更贅言を要しないであらう。デュルケムの學位論文であり、前記「社會學研究法の規準」と共にデュルケム社會學の基礎を爲す重要な文獻であつて、その社會學を論ずる者の必ず一讀せればならないもの、一である。

今本書の內容を紹介する暇を有しないが、原書の第一編七章を收め、第一版、第二版の序文を附してゐる。譯者は既に三年前にこの譯を完成したと云つてゐられるが、後編出版の

一日も早からんことを切望する。

譯文又平易明快を旨とし、然もそれが爲に原書に忠實であることを犧牲にしなかつたと云つてゐられる。信賴して讀むことが出來ると信ず。（諸戸）

ハンス・フォン・シューベルト著
石原謙譯

宗教改革の世界史的意義

東京　岩波書店

昨年五月突如として逝いたドイツ神學界の一方の大立物、ハンス・フォン・シューベルト教授の在りし日の面影を紀念せんがため、その講演の一つに略傳その他を附して、石原教授が出版せられたものである。シューベルト教授は、人も知るヨーロッパ・キリスト教史の權威。最初一般文化史家として出發した教授は、一度神學史家に轉じて後も、その宏況な史家的背景を以て、キリスト教史の文化史的意義を闡明することを終生の任とした。教授は、この點で、ドイツ神學界、並に史學界に特殊の位置を主張してゐたやうに見られる。教授の名が我國に紹介される時期は、この意味から、むしろ遲きに過ぎた觀さへあり、その逝去に際して、石原教授が之に當られたことは、時と人と共に之を得たものと言はなければならぬ。こゝに出版せられた書は、單なる飜譯と呼ばるべきではなく、むしろ石原教授御自身の手になる、シューベルト教授紹介の著述として取扱はるべきものである。主題をなす講演が、原著者の學界に有する意義を頗かしむるに極めて適切なものであること、及びその譯文と註釋とが並々ならぬ責任を以てなされてゐることは、今更改めて云ふまでもないが、其の後半に、本書の過半數の頁を占めて附錄せられてゐる「ハンス・フォン・シューベルト先生について」の一文は、本講演の盡さゞる教授の餘の半面を語りつくしてあまりあるもの、この兩部分より成る本書は、繙くものをして、シューベルトなる名が、未知の外國の學者ではなかつたやうな感を抱かしむるに成功してゐる。尙出版者は原著の註釋に數倍する譯者註を附し、著書論文綜覽を採錄し、又教授を記念すべき二葉の貴重な寫眞を添へて、此の書の完璧を期して居られる。石原先生は、曾て親しくシューベルト教授の許に研學せられた方、先生の如き大先輩が、曾ての師に對する恩愛を以て、このつとめを果されたことは、數々の意味において、吾が學界に意義なしとしない。この記念碑的出版が、その地味な外觀の故を以て、看過せられざらんことを願ふものである。

（森）

松岳謙一譯　ローゼンベルグ・ヘーゲルの解釋史

東京　刀江書院

前掲の『ヘーゲル學派史』とともに讀んで、我國に於けるこの種の參考文獻のない現狀にてらしてきわめて役に立つものである。『ヘーゲル學派史』に對して本書はいはば問題の轉換傳承が注意されてゐる。

エルドマン以降のヘーゲル解釋が現在に到つて見直されんとしてゐる。我國に於てもいはゞ暗黒面として殘されたこの方面に注意するといふことも必要であらう。小册ではあるが問題のエッセンスがよくかけてゐる。因みに本書はハイムの名著『ヘーゲルとその時代』の改版（一九二七）にあたつてローゼンベルがその卷末に付した論文を譯したものである（石津）

小田吉之丈著　北國の一向宗一揆集

石川縣　著者發行

一向宗一揆は日本中世佛教社會史上に於ける一大事件である。その構成要素たる一向宗徒は僧侶の指導の下に武器を提げて各地に烽起したが、その最も注目すべきものは大阪石山本願寺の合戰と、本書に取扱へる北國地方および伊勢長島のそれであらう。就中、北國ではそれが甚だ長期間に亘り事件また頻發せる點において、佛教社會史學者の看過すべからざる領域である。

本書の著者は現に石川縣に居を占め、本問題研究の爲に少からぬ努力を拂はれ、その成るに及んで一本を余に贈られた。就いて一讀するに苦心の跡また歴然たるものあり、佛教社會史に關する勞作として學界に推擧するに躊躇しない。本書は克明なる史料の一大集成なる點に特色が存し、現在同地方に散在せる諸史料が數多く集錄されてゐる。たゞ著者の史觀を窺知し得ないのは淋しいが、併しそれよりも我々は史料集といふ點に本書に價値の存することを確信し、玆に謹んで著者の學績に敬意を表す。（細川）

宗教行政（創刊）

文部省宗教局内　宗教行政研究會

年四回の研究雜誌、主として宗教局内の研究同人の人々がスタフとなつてゐるやうである。

特に本誌のもつ特色として、宗教資料と宗教關係の法政事情及び統計等については他の追隨をゆるさぬ獨特の好條件をそなへてゐるといふことである。創刊號には、

教派神道の宗教團體としての特質　川村　精治
上代佛教の政治機構と其の經濟　井津　鳴海
日本に於ける宗教の地方分布　檜垣　良一

信教自由論　井上　惠行
伊太利の政教問題　相原一郎介
其他。及び資料、宗教統計、宗教に關する判決例及例規等がのせられてゐる。（石津）

社會學（創刊）

東京　森山書店

田邊壽利・古野清人兩氏の共同編輯による社會學關係の研究雜誌。兩氏は我國に於て有力なるフランス社會學の研究者であることは周知のとほりであるが、その編輯態度は偏狹なる學派的孤立を押し通そうとするものではなく「眞に科學的なる社會學建設のための一つの機關として、出來るだけの機能を果したいといふ純なる希望」の下に行はれるものである。

社會學が現時殆んど凡ての科學の母科學ならんとしつゝあるとき、この學は單に社會學の研究だけでなく廣く他の諸學もその余德を受けることが大であらう。創刊では

現代社會學の諸方針　米田庄太郎
原始經濟に於ける呪術・宗教的要素　古野　清人
十八世紀フランス社會主義　田邊　壽利
一九三一年の日本社會學　岩崎　卯一
サヴエート・ロシアに於ける最近の無神論研究　茂木　威一
ドイツ民族學の發展　小山　榮三
アメリカの都市社會學　米林　富男
サヴエート同盟の社會經濟に關する國際的文獻（一九三一年）　大塚金之助

及び新刊の斯學關係良書の批判紹介がのせられる。

編輯者と執筆者から考へて大體の傾向は察しられるが、その如何なる動向に入つて行くかを學界は注視するであらう。（石津）

竹内理三著
奈良朝時代に於ける
寺院經濟の研究

東京　大岡山書店

宗教の教義を說き、その世界觀を論ずるのみが宗教史の全體でない。むしろ一段と根本問題であるべきは、宗教的イデオロギーと社會關係との究明、特にその物質的基礎を闡明するにあるだらう——とは曩きに細川氏によつてものされた『日本上代佛教の社會經濟』なる一書であつたが、今またそれと略ぼ意圖を同じうする本書を手にした。云ふまでもなく上代佛教——王朝文化——は極めて興味深い歷史的存在である。特に本書研究の奈良朝時代は、我が佛教文化が精神的にまた經濟的に時には政治的にその支配的地位を獲得した第一期として宗教史上並びに社會的經濟的諸關係の上に幾多の論究題目を孕んでゐる。本書は主としてかゝる時代に於ける佛

教寺院の經濟的機構とその社會的意義とを實證的に闡明せんと努力された勞作で、謂つてみれば一つの立派な經濟史であり社會史である。それが所引の文獻資料は甚だ豐富で、而かも蕪雜なる資料でないのは本書をして一層價値あらしめてゐる。

章を分けて九章（四百五十頁）となし、「奈良朝佛教の成立」から論述し、「寺院成立の要素」――寺院の構成・資財の内容――を先づ問題にとり、「檀越と知識」を吟味した後、「經濟機構」「經濟經營」「經濟管理及び消費」を詳細に檢討し、「僧尼の經濟生活」に筆を延ばして餘すところなく、「寺院經濟の社會への影響」から「平安朝佛教への轉換」を克明に跡づけてゐる。問題の提出もその檢討も十分に學的な用意のもとに進められ、而かも附錄には附表を添へ資料篇を加へて所引の書目を配列し、尚ほ索引を附して究學者の便益に資してゐる。けだしこの種標題の書物中、最も精細を極め、我國上代の宗教史、文化史、經濟史、社會史を究めんとする學徒に敢えて一本を奬めるに價する。（村田）

由木康著

讃美歌小史

東京　日獨書院發行

最近、キリスト教會では讃美歌の大改訂が完成し、佛教界においても佛教音樂の運動が目立つて前進しはじめて居る。宗教音樂の問題が宗教史宗教學上の一つの課題を形造つてゐることは今更改めて云ふまでもない。現下日本における音樂界の長足の進歩から推しても、今後益々此の方面の研究が盛になることは明らかである。

「讃美歌小史」の著者、由木康氏は讃美歌改訂委員の一人であり、かねてキリスト教音樂の歴史的研究に努力を拂げて居られると聞く。此の書は二百頁餘りの小著であるが、よく古代より現代に至る各派、各民族の讃美歌の特色、推移などを瞥見せしむるに成功して居り、たしかに役立つ文獻の一つとして推薦に値するものである。内容は、舊約の讃美歌、原始教會の讃美歌、東方教會、西方教會、獨逸、伊太利、佛蘭西、丁抹、英吉利、亞米利加、日本の各部に分れ、それぞれ概觀、時代的變遷、音樂上の意義等を簡明に叙してゐる。文章流暢、讀むに必らずしも音樂とキリスト教史との豫備知識を必要としない。（森）

宇野圓空著

佛教が要求する宗教生活

東京　大東出版社

本書は佛教研究叢書第三卷で、著者宇野教授の講演を筆錄したものである。佛教を宗教として、又宗教學的に研究する

事は宗教研究の方向として重要なる方法であるが、わが學界はまだ此點を充分顧みない。本書は著者の宗教學的立場、主として心理學的立場から下された宗教觀と佛教に於る信行との關係を明にし、生活としての佛教の立場を說明せられたものである。宗教としての佛教を理解する上に暗示啓發せらるゝ點が多い。（上野）

新刊宗教關係書目（自昭和七・四・三〇　至同　・六・二〇）

「基督教會史」　館岡剛著　二・〇〇　京橋警醒社

宗教學叢書八「佛陀時代」　增谷文雄著　二・〇〇　日本橋春秋社

「耶蘇の品性」　ジエファソン村上潤次郎譯　一・二〇　神田新生堂

「キリスト教の本質」　フオイエルバッハ桑田悟郎譯　・五〇　芝改造社

「自殺論」　デュルケム鈴木宗忠　飛澤謙一譯　三・五〇　日本橋寶文館

「法然上人繪大鑑」　井川定慶、望月信成編　一八・〇〇　小林寫眞製版所

「大藏經講座」三（淨土三部經講義）　柏原祐義著　二・〇〇　東方書院

「科註妙法蓮華經」　四・〇〇　市外大崎町立正大學

「人間學としての佛教」　高楠順次郎著　一・五〇

「中等教科書佛教辭典」　高楠順次郎編　二・〇〇　小石川大雄閣

「國譯秘密儀軌」諸菩薩部（三册）・諸觀音部（三册）・諸經法部・胎藏法部・明王部諸菩薩部「新纂佛像圖鑑」別卷補遺・索引　高井觀海他三氏編　深川佛教珍籍刊行會

「香凉院行思師眞宗要目五十題講述」　住田智見著　二・五〇　法藏館

「紀記論究」建國篇六（外藩歸伏）　松岡靜雄著　二・〇〇　神田同文館

Bergson, (Henri;)
Les deux sources de la morale et la religion,
Paris, 1932.

フランス哲學界の巨星ベルグソンが『創造的進化』を著してから二十數年漸くにして彼の宗教論と道德論とが世に送られたわけである。彼が創造的進化の歸結を演繹して宗教說殊に神觀を叙することは容易であつたらうと思はるゝにも拘ら

す、廣く深く更に研鑽を重れた學的勞苦のうちに吾々は彼の中に朽ちぬ實證性を見出しうることを欣幸とする。

本書に於ては、社會學殊にデュルケイミスムに對する相當正鵠をえた理解を示してゐる。神祕主義に對する見地はドラクロアなど非常に近接してきてゐるのが頗る興味をそゝる。何れにしても、この書はベルグソンの傑作の一たるを恥ぢないのみでなく、フランス哲學界に於てもこの書に對する評價は彌高くなるであらうことを豫想せしめる。(古野)

Karrenberg (Friedrich) Christentum, Kapitalismus und Sozialismus.

Berlin, 1932.

著者は經濟學者であるが、社會事情、ことにキリスト敎社會主義の運動を背景として、十九世紀中期以降の獨逸に於けるプロテスタント及びカトリックの社會理論を檢討しやうとしてゐる。(但しカルヴイニズムはあまり關係なきものとして割愛してゐるが)

相當つゝこんで交易關係の自由競爭とか工業とか生產用具の私有とか雇傭勞働とかの社會事情に立脚して、消費經濟經營經濟等の經濟關係、唯物論とかマンモニズム、利己主義及び資本主義等の學說上の問題にふれて、右の問題を究めてゐる。

最初にプロテスタント主義に立脚したキリスト敎社會運動からステッケルの社會觀及びその影響を論じ十九世紀末期から大戰までのキリスト敎的社會運動の問題としてはフリードリッヒ・ナウマンの學說を檢して社會的及び宗敎的連帶の問題に入り、大戰以後の發展としては福音社會主義と敎會社會主義を見てゐる。

更に別に宗敎社會主義の章を設けて最近のそれの種々なる傾向とその哲學的論據を檢討し、更らに階級鬪爭及び社會政策及び社會主義的經濟形態を論じてゐる。

第二編はカトリック主義に於けるそれで、十九世紀末期までの項に於てはコルピング及びケットラーによつて、社會主義及び國家資本主義を論じ、爾後大戰迄の項に於てはレオ八世と社會連帶主義を觀察し、大戰以後の項に於ては特に社會主義資本主義及び協同經濟の諸問題を檢討してゐる。

時節柄の書物であると思ふ。(石津)

Leese (Kurt) Die Krisis und Wende des christlichen Geistes,

Berlin, 1932.

ハンブルヒのリーセは思想史ことに十九世紀の文化思想の

取扱ひに於ては相當有力な人である。キリスト教神學も哲學も今や決定的な運命の前にある。ことにプロテスタント主義といふ問題が再吟味せられなければならぬ。それはしかし宗教改革及びその精神的傳承といふやうなことに引證したところで解決出來ない。そこで歴史の單なる事實に遡らないでその理念的傾向を再調し、そのためには歴史に於ける精神轉開の闘爭の跡を論評してかゝるといふのが本書の目的である。

そのために著者はボエメ、シエリング、ワイゼ、ヘルデル、ハーマン、アルント、ゴレス、バツホーヘン、ニイチエ、ベルグソン、シエラー、クラーゲス等の人々をそれ〴〵の類型に分けて論じて居る。（石津）

Mandel, (Herrman) Wirklichkeitsreligion, Religion als Sinngebung des Daseins,

Kiel, 1932.

著者はキールの宗教學及び一般宗教史學の教授である。

古い宗教が消滅して、宗教と名のつくものがなくなつてしまうか、或は新らしい型の宗教といふものが出來るのか、相當現代に於ては重要な問題である。

本書は小冊で著者の講演出版であるが、在來の歴史的、教義的信仰がそれ自體既にもちこたへの出來ぬものであり、更らに形而上的及び心理的批判にも耐へ得ないことを完膚なきまでに論じて、新らしき實在宗教を提唱せんとしてゐる。それは彼岸宗教でも涅槃宗教でもない。積極的に現實を肯定するものであるとしてその内容機構にまで論及してゐる。たしかに一つの參考である。（石津）

Mochi, (Alderto;) Science et morale pans les Problemes sociaux.

Paris, 1931.

著者は科學の實踐性を強調する。その點で實證主義殊にデユルケイミスムに對してあきたらない氣持ちを充分に抱いてゐる。自らラランドの影響を多く受けてゐることを告白してゐる著者はフランスの哲學思潮を批判的に理解する人としては適者であると思はれる。その著『科學的認識』などは好著として推されてゐる。（古野）

Otto, (Rudolf) Das Gefuhl des Uberweltlichen

(sensus numinus)　München, 1932.

一九一〇に "Das Heilige" を出版して、宗教の根底は非

合理的なるヌミノーゼの感情である事を力説したオットーがその補遺の意味で副題目の如く sensus numinus に就いて此の書を著したのである。

先づ最初にチンツエンドルフが宗教の最初の要素として言ひ出した sensus numinus の意味を擧げ、次にヴントの宗教起源論に及び、民族心理學は深い意味での宗教に就いて何等教ふる所はない。神秘的なる體驗や神秘なるものに對する吸引、慾望等を考ふることなくして宗教史を扱ふのは、空間なき幾何學に等し、とさへ言つて居る。續いて宗教史に於けるヌミノーゼの感情の表現を列擧して居る、卽ちギリシヤの古き神話や印度の梨倶吠陀の讃歌、佛教等に表れたる sensus numinus に就いて詳しく述べ、又それの自發的な成長をテニスン、タゴール、ラスキン等の少年期の追憶によつて例證しこれにエーンスの少年の繪畫の直觀能力に就いての研究を參照して説明して居る點は興味がある。最後に支那、イスラエル、ペルシヤ、印度等の諸宗教の平行、一致及び相異點を述べて居る。

要するに此の一書は "Das Heilige" の延長であつて、廣く宗教史に於いて、又一個人の成長發展に於いて、如何に sensus numinus が表れて居るかを詳細に説明したものである。(竹園)

Otto, (Rudolf)
Sünde und Urschuld
und andere Aufsatze zur Theologie
München, 1932.

此の書も前書と同樣に "Das Heilige" の延長である。最初の五章は "Das Heilige" 第十章の罪の觀念の敷衍であつて、罪に就いての道德的概念と宗教的概念の關係を述べて居る。

次にシユライエルマッヘル、ルーテル等の深き神秘的體驗を論じ、sensus numinus が如何に發露して居るかを述べて新約舊約にまで及んで居る。最後にダーウインの進化論と合理神學に就いて、ゲーテの自然觀等を引用して詳細に論じて居る。

此の書物も一貫して、宗教者や宗教行事、聖典等に表れたる非合理主義を論じ、以て宗教の根底には此の非合理なるものを看却する事は出來ないと主張して居るのであつて、前書と共に合理主義の盛なる宗教觀察に對する一つの異る角度を強調したものである。(竹園)

Soltau, (T. S.)
Korea, the Hermit Nation and its Response to Christianity,

London, 1932.

「神の王國の立場から見た世界各國の情勢を簡明に敍述する」目的で出版される The World Dominion Series の一。卽ち基督敎會から見た傳道活動の素描であると共に、傳道活動方法論を論じたものである。本書はアメリカ北部長老派傳道會社の一宣敎師の筆になつたもの。朝鮮に於ける傳道の歷史と現狀とを同派の立場から敍述してゐる。

十八世紀末朝鮮に入つた基督敎は十九世紀を通じての數次の迫害を凌ぎ、現在は十一萬のカトリック敎徒と三十八萬の新敎徒とを獲得し、傳道、敎育、出版、醫療等にかなりの結果を擧げた。しかし一般傳道會社の資金難の影響は此の地をも脅かしたので、朝鮮敎會は所謂ネヴイアス法によつて傳道本部からの經濟的獨立を策し、これに可成りの成功を見せてゐる。

著者は朝鮮が當面してゐる政治的經濟的危機に對しても相當の注意を拂ひ、そこに惹起される思想的動搖を利用して敎線の擴張を策すべしとしてゐる。吾人の興味を惹くのは此の點と、今一つは傳道會社一般の財政狀態が如何に變化しつゝあるかに關する描寫との二つである。（佐木）

Schmiechen, (Ernst)
Schleiermachers Glaubensgedanken in Theologie und Predigt,

Göttingen, 1932.

「此處にシユライエルマッヘルの神學と說敎とを併說したのは、彼の學的な神學上の信仰の確言と、說敎に於けるそれとを比較せんが爲である。シユライエルマッヘルにとつては神學と說敎とを結び付けることは兩者相互の充實を來すと同時に、又互に相補ふことであつて、これによつて神學者も說敎師もその特異性の多いに拘らず、相互に無關係となり又相反する見解をとることを避け得るのである。神學者たるシユライエルマッヘルが敎會の實際生活にたづさはつてゐたといふ事實は、既に彼の宗敎思想の全般を遺憾なく眞に理解するには、唯個々の重要な敎材に就いての彼の學的神學的說明と、說敎に於ける論說とを相互に關係せしむるより外なきを示すものと言はねばならない」——緒言の一節——

右によつて本書の內容を伺ひ得るであらう。本書は組織神學研究中の一册である。全四章より成り、第一章宗敎の本質第二章神及キリストに關する敎義、第三章道德の本質とその宗敎に對する位地、及び結論より成る。（諸戶）

Trout, (David M)
Religious Behavior,
N. Y, 1932

「宗教の心理學的研究の序說」との副題によつても推察さるる如く本書は專問的に高く評價さるべきではないが、宗教心理をともすれば宗教經驗にのみ限定し勝な從來の行き方を狹しとして、流行の行動心理に倚つて新らしい見地を屢々提起してゐるのは特徵である。卷尾の文獻も二三の最近の好著を逸してゐる憾はあるが仲々よく精擇されてゐる。(古野)

彙報

第二回日本宗教學會

時日　五月七日(土)八日(日)
場所　大正大學、東京集鴨

第一日　午前九時開會

開會の辭　副會長　矢吹慶輝氏
經過報告　委員　宇野圓空氏
挨拶　會長　姉崎正治氏
祝辭　大正大學々長　福田堯穎氏

研究發表(午前十一時—午後二時)

今回は發表希望者多數のために部會にわかれる。

第一部

原始キリスト教と宗教學史　佐野勝也氏
日本古代宗教に於ける自然崇拜の特性　原田敏明氏
傳道學の語源と其の發達　小松雄道氏
神祕信念の發芽二三　石橋智信氏
現代宗教の特質　鶴藤幾太氏
イスラエル民族のレヴイル婚について　松井了穗氏
宗教現象學に於ける作用側面　佐藤賢順氏
スピノザに於ける宗教批判　丸川仁夫氏

第二部

佛傳に現れた修飾化　平等通昭氏
支那涅槃宗正系の衰因　布施浩岳氏
統制　黒住宗武氏
阿毘達磨論者に現れたる空觀の意義　西義雄氏
印度佛教傳道史上に於ける阿育王の宗教運動　木村日紀氏
日本寺院法の性質　細川龜市氏

摩底迦　荻原雲來氏
金剛頂經の飜譯について　宇井伯壽氏

第二日（午前九時―三時半）

第一部

宗教々育實際案としての一考察と諸問題　藤本一雄氏
ケルト族の宗教と聖パトリツク　松村武雄氏
英米宗教哲學の一特質について　田淵正範氏
因果律と宗教　帆足理一郎氏
長崎縣下におけるキリシタン宗門現狀　田北耕也氏
型理學としての宗教學　鈴木宗忠氏
知と信　守屋貫教氏
宗教意識の發達に於ける兒童の神祕性について　關寬之氏
宗教意識に於ける知覺表象の特質　西澤賴應氏
キリスト教の社會性について　管圓吉氏
宗教本質論に於ける「事實」と「價値」との干涉　岡邦俊氏
巫者の女裝について　宇野圓空氏

第二部

中世的寺院形態の成立　圭室諦成氏
人及び人生中心の聖典としての「法華經」　山川智應氏
「弘明集」に表れた佛教の意味　大田悌藏氏
一大乘　花山信勝氏
佛教的人間學について　高神覺昇氏
方廣の研究　加藤精神氏
佛教學の組織と根本佛教　宮本正尊氏
部派佛教と大乘教義との交涉に關する二三の實例　望月信亨氏
守護章子經の研究　渡邊海旭氏
那爛陀寺の史的考證　神林隆淨氏
佛殘食に就いての信仰と其經濟的意味　友松圓諦氏
摩尼教下部讃に就て　矢吹慶輝氏
律藏の成立年代につき　上田天瑞氏
數論派の起源について　山本快龍氏

尙ほ時間の都合で發表申込みのあつた會員で發表を控へて貰つた向が多かつたが、それらは紀要にのせる。

燉煌出土稀覯佛典展觀

第一日午後二時より五時まで矢吹博士の出陳になる燉煌出土稀覯佛典の展觀が催され、會員には別に啓明會發行の矢吹博士講演「燉煌出土古寫佛典に就いて」七十餘頁の冊子をわけた。出品五百餘品、學界稀覯の資料圖書が威容正しく列べられて研究者に多大の參考を供した。

日本宗教學會協議會

大會の第二日午後三時半より第一部會場で開催、石橋智信博士座長となり協議に入る。眞野委員より前日の委員會の報告あり、續いて協議に入る。

報告概要

一、日本宗教學會規約條文改正の件、
一、會長改選の件、（姉崎會長重任）
一、委員改選の件、（前委員會に於て推薦、追て紀要發表）

協議

一、次會開催地の件、

前日委員會に於て京都を希望するに決したことを報告、委員會に於てその實現に努力し、萬一不能の場合は委員會に於て臨機の處置をとることに決議。

懇親會

時　五月八日（日）午後六時
處　日比谷公園　松本樓

眞野氏司會の下に姉崎會長はじめ學會關係諸學の先輩學生諸氏を網羅して盛會。下村宗教局長はじめ諸先輩の卓上談話があり十時前散會、出席者百名、

尙大會の記事は大會紀要に詳揭する。（委員略識）

嘯風會總會

時　五月七日（土）午後五時半
處　山上御殿

日本宗教學會を期として第三回嘯風會を開き地方在住の上京會員諸氏とともに歡を致す。

食後東北の鈴木敎授九州の佐野敎授をはじめ黑住氏勝川氏蘆澤氏松井氏丸川氏中山氏等上京會員及び在京會員の談話あり姉崎敎授の挨拶あり、別室にて總會協議に入る。

今岡委員より第二回總會以後の會の行事報告、會員移動報告あり、村上委員會計報告を爲す。

協議に入つて今岡委員より會報發行の件をはかり毎年發行の件可決。

會員會費徵集の件は未納者は昭和五、六、七年度分三圓也を遡及請求することに決定。

委員改選は舊委員附託、別室にて左記の諸氏を推薦し、今岡委員これを會にはかつて可決。

委　員（ABC順）

相原一郎介、赤松秀景、石津照璽、上野隆誠、杉浦健一、比屋根安定、古野清人、村上俊雄、諸戸素純、矢吹慶輝、

の十氏及び學生委員二名の推薦は委員に依託、

終つて九時半散會、出席會員三十餘名。

宗教學科懇談會

時　五月卅一日(火)　午後六時半
處　山上御殿
發表　宗教的口業の研究　增谷文雄氏

本年度學科入學諸君の歡迎が日本宗教學會のためにおくれたか、それと增谷氏濱田氏の出版を祝賀し原田敏明氏の上京を歡迎する意味で食後姉崎教授始め諸先輩の歡迎、祝賀の歡談をし、續いて增谷氏の研究發表をきく。

氏は宗教的口業の宗教に於ける實際效果の問題をとり上げて、その形而上的及び心理學的儀禮的兩面から檢討し、出席者の質問意見交換をして九時半散會、出席者三十餘名盛會であつた。(委員)

火曜研究會

時　六月十四日(火)　午後七時
處　帝大佛教青年會館
發表　宗教發展說と文化圈の問題　杉浦健一氏

民族學的見地から文化圈說の發展を學史的に跡づけ、ブレッブナー、アンケルマン等から降りて、バステイアンの進化說、ラツツエルの積推說等を檢討しシユミツトの批評に及ぶ。

出席八名、質問論議の盛んな會合であつた。

駒澤大學宗教學會規約

第一條　本會ハ駒澤大學宗教學會ト稱ス
第二條　本會ハ宗教學研究ヲ目的トス
第三條　本會ハ駒澤大學々生ニシテ本會ノ趣旨ニ贊同セル者ヲ以テ組織ス
第四條　本會ノ事務ヲ駒澤大學宗教研究室ニ置ク
第五條　本會ノ役員左ノ如シ
　第一　委員長　一名
　第二　顧問　若干名
　第三　委員　各學年ヨリ二名
　委員長ハ本會ヲ總理シ指導ニ當ル
　顧問ハ本會ヲ援助シ指導ニ當ル
　委員ハ本會ノ事務ヲ處理ス
　任期ハ一ケ年トス　(但シ重任ヲ妨ゲズ)
第六條　本會ノ事業左ノ如シ
　第一　研究會
　第二　講演會
　第三　日本宗教學々生聯盟トノ聯絡
　研究會ハ(イ)月一回乃至二回行フ
　(ロ)學生各自ノ研究
　(ハ)委員長及ビ顧問ノ研究
第七條　本會ノ會計左ノ如シ

第一　學會維持費
第二　臨時費
學會公開講演會

一、講　演
題未定　帝大教授　宇野圓空氏
日本の宗教學　帝大教授　加藤玄智氏
東洋文化の特質　英國記者　メーソン氏

一、日時
六月十九日（日曜）午後一時より

一、場所　駒澤大學内

印哲小集會

時　六月二十二日（水）
第一部（晩餐）午後五時半
第二部（發表）午後七時

所　帝大佛教青年會館

發表　龍樹所引の大乘經典の二三に就て
文學士　鹽見徹堂君

今回外務省、補給生として支那に留學される龍池清君の送別會を兼ねて、本學期最後の印哲小集會を開催した、第一部を送別會として、さゝやかな晩餐を共にし、龍池君の御健康と御成功とを祈つた。同君は二ケ年の豫定を以て支那に渡り、福州湖山に登つて專心支那佛教の研究に從事される由。宇井先生、常盤先生、稻葉先輩の送別の辭に對して、龍池君の感激に充ちた答辭があつた。

出席者は十二名、人數は多くはなかつたが、それだけこじんまりした、和氣藹々たる會合であつた。

第二部に於て新鋭鹽見君の發表を聞いた。參會者四十名。龍樹所引の大乘經典を廣く毗婆沙論、大智度論に求め、之を一々精密に檢討考察して其一斑を逃べられ、今春卒業のホヤ〳〵とは思はれぬ位、極めて鮮かな發表振りであつた。

終つて宇井、宮本兩先生の懇切な御批評があり、盛會裡に十時散會した。

——後記——

△學界その他の氣運も亦動いてゐるやうにみへる。動くが當然でもあらう。が、必至の勢としてうちすてゝおく筈のものではない、本誌は努力をつゞける。

△第二回日本宗教學大會が盛大に有意義にすんだ。紀要は目下整理を急いでゐる。秋に出版することにならう。

△歐文宗教學論文集は執筆者の都合でのびゞになつてゐたが初秋必ず完成する。問ひ合はせに對してこゝで御答へしたい。

（T・I）

昭和七年七月二十日印刷
昭和七年七月二十五日發行

新第九卷・第四號

（定價金壹圓）

編輯者　宗教研究編輯部
東京帝國大學宗教學研究室内

發行者　姉崎正治
右代表者
宗教研究發行所
東京市神田區神保町一　株式會社同文館

印刷者　森山章雄
印刷所　宮本印刷所
東京市神田區雉子町三四番地

不許複製

一册　金一、〇〇（送・〇六）
三册（半年）金三、〇〇（送共）
六册（一年）金五、八〇（送共）
六册（會員）金五、〇〇（送共）

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓を添へて發行所へ御申込の事

宗教研究發行所　株式會社同文館
東京市神田區神保町一（振替東京一三五）
大阪西區阿波座下通（振替大阪二二一二八）